# Bergson

## Matière et mémoire

Présentation
par Denis Forest



GF

BERGSON

# MATIÈRE ET MÉMOIRE

## Essai sur la relation du corps à l'esprit

*Introduction, notes, chronologie et bibliographie*
*par*
Denis FOREST

*Édition établie sous la direction*
*de*
Paul-Antoine MIQUEL

GF Flammarion

BERGSON

# Matière et mémoire

GF Flammarion

Dépôt légal : janvier 2012

ISBN e-pub : 9782081280816

ISBN PDF web : 9782081281356

Le livre a été imprimé sous les références :
ISBN : 9782081223325 9782081223325

Ouvrage composé et converti par Meta-systems (59100 Roubaix)

**Présentation de l'éditeur :**

Publié en 1896, Matière et mémoire est le livre qui imposa Bergson comme un philosophe de premier plan. Il y aborde une question philosophique essentielle, celle des relations du corps et de l'esprit.

Par le choix de sa méthode, il fait dialoguer d'une manière singulière la métaphysique et la psychologie, l'analyse des concepts et les apports de la science, alors en plein renouvellement. Pour lui, pas de connaissance de l'esprit sans connaissance de la mémoire et de ses défaillances, que psychologues et neurologues ont commencé à appréhender ; pas de connaissance du corps sans une interrogation sur la matière, qui doit rencontrer celle des physiciens.

Si Bergson, en soutenant que la vie mentale ne se réduit pas à la vie cérébrale, s'inscrit dans le débat intellectuel de son temps, la portée générale de l'ouvrage invite à réexaminer des questions qui, plus d'un siècle plus tard, sont toujours les nôtres.



*Du même auteur*
*dans la même collection*

L'ÉVOLUTION CRÉATRICE
LES DEUX SOURCES DE LA MORALE ET DE LA RELIGION

# MATIÈRE ET MÉMOIRE

## Essai sur la relation du corps à l'esprit

# Note sur l'édition des œuvres de Bergson dans la collection GF

Henri Bergson, l'un des plus grands philosophes français, n'a jamais procédé autrement qu'en partant de l'analyse d'un problème. Or, qu'il s'agisse par exemple de la question de la différence entre durée et espace dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), de la relation entre l'esprit et le corps dans *Matière et mémoire* (1896) ou du rapport entre vie et matière dans *L'Évolution créatrice* (1907), ces problèmes s'inscrivent dans un contexte spécifique.

Dans chacun de ses grands ouvrages, Bergson noue en effet un dialogue direct avec la science de son époque. Le concept de durée naît d'une analyse critique du temps conçu comme une ligne en mécanique classique. La question de la mémoire se pose du fait des difficultés suscitées par les assertions de la psychologie et de la neurologie, qui veulent traiter les souvenirs comme des objets susceptibles d'être rangés dans des boîtes. Si les sciences de la vie en sont finalement venues à s'intéresser au problème de l'évolution, encore faudrait-il qu'elles expliquent comment le temps biologique se dissocie du temps de la mécanique, voire de celui de la thermodynamique classique : qui d'autre que Bergson aurait pu oser aborder, en 1907, une question qui n'a même pas encore été traitée dans toutes ses dimensions aujourd'hui ? En 1922, dans *Durée et simultanéité,* il confronte son analyse de la durée aux concepts de la théorie de la relativité :

quel philosophe se risquerait de nos jours à proposer un commentaire critique et métaphysique qui prendrait appui sur la « théorie des cordes » ? Quant aux questions de l'origine de la religion ou de la morale, elles sont ressaisies, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), par le biais d'une discussion critique des apports de l'École sociologique française : ceux de Marcel Mauss, d'Émile Durkheim et de Lucien Lévy-Bruhl.

Le geste philosophique, dans chacun de ces cas, est double : il s'agit pour Bergson de prendre toute la mesure des apports scientifiques aux questions qui ont traversé l'histoire de la philosophie, et en même temps de mettre en lumière le fait que la métaphysique apporte une clarté nouvelle à chacune de ces énigmes.

Nous avons choisi dans cette édition de procéder à sa manière. Plutôt que de nous livrer à une simple exégèse ou à un commentaire interne, nous avons d'abord voulu mettre son œuvre en perspective en la resituant dans le contexte scientifique de son époque, qui fournit les clés indispensables pour comprendre sa philosophie. Nous avons également souhaité procéder d'une manière véritablement critique, en nous interrogeant certes sur sa réception immédiate, mais aussi, et surtout, sur le rôle qu'elle joue aujourd'hui encore.

C'est au présent donc, et en tournant sans complaisance notre réflexion vers le futur, que nous souhaitons nous adresser au lecteur. Tel est l'esprit des appareils critiques que nous proposons dans les différents volumes de la collection GF consacrés aux œuvres de Bergson : ils entendent moins viser l'exhaustivité et l'érudition que faire surgir les questions en montrant à quel point elles sont encore vivantes, tant pour la philosophie que pour les sciences de notre temps.

Paul-Antoine MIQUEL

# Introduction

## Une œuvre singulière

*Matière et mémoire* est sans doute le livre qui devait définitivement imposer Bergson comme un philosophe de premier plan. À partir de sa publication en 1896, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de 1889 ne pouvait plus être considéré, rétrospectivement, comme un ouvrage brillant et néanmoins isolé, mais apparaissait comme l'essai d'une méthode dont le point d'application était appelé à se déplacer, et comme le premier moment de ce qui devait constituer une œuvre. On ne discute plus seulement, à partir de *Matière et mémoire*, de tel ou tel aspect de la pensée de son auteur, mais d'une philosophie que, dans un article qui est par ailleurs d'une rare sévérité[1], Benjamin Jacob devait appeler en 1898 la « philosophie d'aujourd'hui » : une pensée neuve qui pouvait ambitionner de faire époque, qui pouvait être jugée diversement dans son opposition à la « philosophie d'hier », mais qui venait de toute façon à son heure car elle exprimait, mieux que d'autres, l'esprit du temps. Il y a donc deux choses d'emblée extrêmement frappantes. La première est que, par son intérêt pour le détail de la connaissance psychologique et neuroscientifique, par le choix du problème spécial de la mémoire pour aborder la question canonique de la relation du corps et de l'esprit, Bergson s'interdisait encore avec *Matière et mémoire* de s'en tenir au plan des vérités générales[2], et

que, néanmoins, le livre devait bien être perçu comme porteur d'une pensée qui engageait l'idée même qu'on peut se faire de l'activité philosophique. La publication, non pas seulement de comptes rendus du livre, mais aussi d'articles de synthèse comme ceux de Benjamin Jacob et de Frédéric Rauh[3], est là pour l'attester, puisqu'ils sont moins destinés à analyser tel ou tel point qu'à mettre en perspective la conception de la philosophie dont le livre procède. Ce qui frappe, en second lieu, est que le succès de l'œuvre devait rester ambigu, et que l'intérêt passionné qu'il suscitait n'était en bien des cas nullement synonyme d'adhésion. L'article de Jacob se terminait par cette pointe assassine, qui visait l'ensemble de ce que Bergson avait pu écrire : « Saluons […] une œuvre géniale dont on doit souhaiter qu'elle rencontre de nombreux admirateurs, et pas un disciple. » Et de fait, l'accession de Bergson au Collège de France en 1900, que *Matière et mémoire* avait contribué à rendre possible, ne devait en rien dissiper le soupçon persistant d'une pensée faite pour séduire plus que pour convaincre, dont l'audience était immense chez les gens du monde et les littérateurs, mais que les philosophes de profession accueillaient avec une fascination souvent embarrassée.

Si le livre fut salué comme original, cette originalité est à la fois manifeste et difficile à cerner. On peut proposer d'y voir la conséquence d'un choix initial qui concerne non les thèses défendues, mais la manière dont Bergson a perçu le lien entre des domaines apparemment éloignés, la manière dont il a voulu faire communiquer les sciences et la métaphysique. Pour percevoir la radicalité de ce choix, il faut sans doute préciser quelques repères. Il est d'usage de décrire le paysage philosophique français dont Bergson est contemporain à partir d'une distinction entre deux tendances ou deux courants, eux-mêmes symbolisés par deux revues, la *Revue philosophique* qu'animait Théodule Ribot, la *Revue de métaphysique et de morale* d'Élie Halévy et de Xavier Léon[4]. Il est également bien connu que la position défendue par Bergson dans *Matière et mémoire* ne se ramenait aisément ni au néopositivisme de Ribot (qui voit dans le progrès de la science

l'effacement de la métaphysique), ni au rationalisme dont la *Revue de métaphysique et de morale* se faisait la tribune (défense de la connaissance rationnelle comme domaine inaliénable de la philosophie, double rejet du mysticisme et du positivisme)[5]. Mais si on comprend qu'un livre « nettement dualiste[6] », de l'aveu même de son auteur, prenne ses distances avec ceux qui entendent identifier le mental et le cérébral, avec les promoteurs de la nouvelle psychologie scientifique, en revanche la nature de son différend avec les tenants du rationalisme apparaît de prime abord plus difficile à cerner. Ceux-ci ne pouvaient-ils pas voir en effet dans la critique de la réduction du mental au cérébral, dans les limites imposées par la critique bergsonienne à ce que nous appellerions aujourd'hui un programme de naturalisation de l'esprit, quelque chose d'essentiellement salutaire et de conforme à leur conception de la philosophie dans la pérennité de son projet ? C'est bien ainsi d'ailleurs que le recenseur le plus attentionné du livre, Victor Delbos, devait tenter de le présenter : comme l'exposé d'une doctrine singulière, mais capable de « servir les intérêts de la philosophie qu'elle s'est proposé de combattre[7] ». Pourtant, il y a sans doute davantage de lucidité sur ce point fondamental chez ceux qui, à la différence de Delbos, voyaient dans *Matière et mémoire* un livre irréconciliable avec une certaine idée de la philosophie. Le point de divergence radical de Bergson avec les rationalistes comme avec les naturalistes concerne les relations entre métaphysique et psychologie : Bergson estime en effet qu'elles entretiennent et doivent entretenir (malgré la spécificité de chacune) des liens bien plus étroits que ne l'admettent les uns et les autres[8]. Les naturalistes revendiquent en effet pour la psychologie le statut d'une science spéciale détachée de la philosophie, tout comme les métaphysiciens estiment que leur discipline doit conserver dans sa méthode une séparation de principe vis-à-vis de toute enquête positive sur l'esprit. Et en un mot, c'est pour avoir rejeté ces deux revendications d'autonomie, et pour avoir entrepris d'en tirer patiemment toutes les conséquences, que Bergson a produit une œuvre spéculative aussi singulière.

## Conjuguer métaphysique et psychologie

Qu'en est-il, tout d'abord de l'autonomie de la psychologie vis-à-vis de la métaphysique ? Il s'agit pour l'essentiel de l'idée que la psychologie peut se développer comme science, si la conscience est replacée parmi les faits du monde qui peuvent en éclairer la genèse, la nature et la fonction, et si des méthodes d'investigation appropriée sont développées. La thèse de l'autonomie de la psychologie comme discipline susceptible de progrès est donc aussi l'affirmation de la dépendance des états mentaux vis-à-vis de leurs conditions d'émergence et l'affirmation de la nécessité, sur le plan gnoséologique, de leur mise en perspective biologique (évolutive) et neurologique. Ne l'oublions pas : l'œuvre de Franz Gall, qui avait fondé la connaissance du cerveau telle que Bergson, dans *Matière et mémoire*, vient en évaluer la pertinence explicative, avait été l'objet de deux lectures antagonistes. D'une part, celle de Maine de Biran, qui estimait déjà qu'il était de toute façon prématuré de faire correspondre le mental et le cérébral en localisant des facultés, alors que la nature de telles facultés et le principe de leur distinction demeuraient problématiques[9]. Cette critique consistait à dire qu'aussi longtemps qu'une conception adéquate de l'esprit n'était pas disponible, il n'y avait rien à espérer de la connaissance du cerveau, puisque ce qui était à expliquer restait lui-même indéterminé. L'autre grande lecture de Gall, celle de Comte, faisait au contraire de la détermination des « fonctions intérieures » du cerveau un moment décisif de l'avènement de la philosophie positive, c'est-à-dire de l'abandon du dualisme, lui-même moment essentiel de la philosophie de type métaphysique. Si inexacte et révisable que fût la décomposition de l'esprit en facultés proposée par Gall, ce qui était acquis était inestimable : la possibilité d'une biologie de l'esprit, qui rétablissait la continuité entre l'homme et l'animal, et se prêtait au perfectionnement progressif inhérent au développement de la connaissance en général. L'abandon ultérieur d'une décomposition du cerveau du

type de celle que proposait Gall, le détachement vis-à-vis du comtisme et de son rejet de la psychologie, ne devaient pas ensuite compromettre cet acquis. La vie mentale devient un objet de mesure et de connaissance parmi d'autres.

Bergson[10] estime que la psychologie ainsi conçue ne se comprend pas elle-même et s'attribue une autonomie plus apparente que réelle. Elle ne se comprend pas elle-même, tout d'abord, dans sa provenance historique : l'abandon officiel du dualisme masque difficilement que la correspondance étroite du mental et du cérébral est une thèse qui a d'abord été cartésienne (avec la restriction essentielle qu'introduisait la liberté), puis néocartésienne, quelle que soit la manière dont cette correspondance est obtenue, et maintenue dans les grands systèmes de la métaphysique classique. L'interprétation de la correspondance du corps et de l'esprit qui corrèle leurs états respectifs comme les éléments de deux séries symétriques (parallélisme), et celle qui fait de l'état mental l'effet d'un état physique, effet qui ne peut être lui-même cause de rien (épiphénoménisme), héritent d'une tradition plus qu'elles ne la mettent en cause[11]. Bien entendu, les progrès de la décomposition fonctionnelle du cerveau – progrès dont Bergson ne nie jamais les résultats – introduisent une part de nouveauté : il y a loin des corrélats hypothétiques de la sensation chez David Hartley ou chez Charles Bonnet à l'implication de la circonvolution temporale supérieure dans l'audition de la parole, telle que Carl Wernicke, en 1874, en apporte la démonstration, en s'appuyant sur des données convergentes de l'anatomie normale et pathologique, de la neuropsychologie clinique et de l'électrophysiologie[12]. Mais il ne suffit pas de poursuivre l'enquête pour changer de conception des relations entre l'esprit et le corps : préciser la nature de l'un des termes d'une relation ne suffit pas à modifier la conception de cette relation qui les unit.

En second lieu, la psychologie ne se comprend pas elle-même parce qu'elle pense que sa conception de l'esprit est ce que valide l'investigation empirique, ce que celle-ci établit en progressant, sans présupposé d'aucune sorte. Or, affirme Bergson,

la doctrine paralléliste n'est pas établie comme un résultat, celui d'expériences convergentes : elle est un cadre qui rend possible cette expérience qui est censée la valider. Le parallélisme est ce que postule, et non ce qu'établit, la méthode scientifique. Les corrélations entre stimulation expérimentale du cortex et sensation, entre lésion et déficit, comme aujourd'hui entre activité cérébrale que capte l'imagerie fonctionnelle et état mental, ne sont pas à proprement parler des *preuves* expérimentales de l'identité du mental et du cérébral : elles sont des faits, dont la conception paralléliste des relations de l'esprit et du corps commande par avance l'interprétation. Une métaphysique, soutient Bergson, doit être compatible avec l'ensemble des faits du monde, en particulier des faits du monde naturel que la science établit ; mais prétendre que ces faits déterminent en l'occurrence le choix d'un monisme naturaliste, c'est prendre un choix commode mais contingent, opéré en amont de l'investigation, pour un effet inévitable du développement de celle-ci.

Si la psychologie ne se pense pas elle-même, enfin, quand elle revendique son autonomie, c'est que les raisons de ce caractère commode du choix qui la fait être ce qu'elle est ne sont pas aperçues. La psychologie observe ce qui se passe lorsque l'esprit suit sa pente, selon ce que Bergson appelle la « direction habituelle du travail de la pensée[13] ». On pourrait dire que pour Bergson, la psychologie est psychologie ordinaire : elle s'intéresse à l'esprit comme souci du succès de l'action dans la sphère quotidienne, elle a pour objet cette intelligence qui dissocie des éléments et qui les combine à des fins de contrôle. Lorsqu'il est vu à travers ce prisme, l'esprit ressemble en effet à ce que le psychologue en dit, et le parallélisme est comme une vérité approchée. Mais une chose est d'étudier l'esprit comme sens commun, comme décomposition des problèmes en vue de leur solution, une autre est de demander au sens commun une théorie de l'esprit qui obéisse à ce même principe de décomposition du complexe en simple. Une chose est pour la psychologie de comprendre l'esprit dans son effort adaptatif, une autre est pour la philosophie de prendre conscience du fait que cet effort adaptatif

n'épuise pas la nature de l'esprit, et qu'il limite toujours de fait la diversité de ses manifestations. Dès lors, *Matière et mémoire* est justifié à poser une question extravagante : non plus celle de la fonction de l'esprit vis-à-vis du corps, mais celle de la fonction du *corps lui-même*. Cette question est celle du « rôle du corps dans la vie de l'esprit », selon la formulation si singulière du problème que le livre tout entier est destiné à résoudre, telle qu'elle apparaît au seuil du dernier chapitre, faisant écho au sous-titre de l'ouvrage, « Essai sur la relation du corps à l'esprit[14] ». Elle suppose justement de *régionaliser* la psychologie, et de faire la part de ce qui relève de celle-ci, et de ce qui la déborde.

Critique de l'autonomie supposée de la psychologie, rejet de l'interprétation des découvertes de la neuropsychologie comme autant de confirmations du parallélisme ou de l'épiphénoménisme, affirmation résolue du dualisme : tout cela pourrait faire apparaître l'entreprise de Bergson comme une entreprise essentiellement défensive, voire réactionnaire. Ce serait oublier l'accueil littéralement indigné que certains philosophes devaient réserver au livre, et la motivation qu'ils trouvaient à leur indignation dans une lecture attentive et, en un sens, pénétrante. Bergson, en effet, ne défend pas la philosophie contre la science (ou le dualisme contre les assauts du monisme matérialiste). Il ne la défend pas, tout simplement parce qu'il l'estime en l'état indéfendable. Le terrain occupé par la science, en premier lieu, est surtout un terrain abandonné par la philosophie : comme il l'écrit dans « L'âme et le corps », c'est la pauvreté de l'offre émanant de la philosophie elle-même en matière de solution du problème de l'esprit et du corps qui conduit au choix du parallélisme[15]. En second lieu, le dualisme n'a pas résolu le problème de l'union : il a fait de celle-ci un mystère (à la manière de Descartes) ou une illusion salutaire (à la manière de Malebranche), d'une manière toujours suspecte pour le sens commun. Il n'a, en particulier, jamais réussi à articuler à une pensée indivisible l'étendue matérielle, ni à expliquer comment leur rencontre donne lieu à la dimension qualitative de l'expérience[16]. Enfin et surtout, la philosophie, en négligeant ce que la science établit, s'est installée

sur un plan qui est celui de la généralité vide plutôt que de l'universalité vraie. Si les sciences du cerveau ne dictent pas la solution d'un problème métaphysique, la science contraint toute solution de ce problème, qui doit être compatible avec les faits du monde tels qu'ils sont établis *a posteriori*. Frédéric Rauh, en 1897, dans « La conscience du devenir », rappelle contre Bergson l'article 17 de la *Monadologie* : le matérialisme est réfutable par l'argumentation, une expérience de pensée suffirait à ruiner l'idée d'un agencement mécanique qui perçoit et qui pense. En revanche, en mettant les choses au mieux, les « relations de fait » ne peuvent qu'illustrer, et non établir, les « distinctions idéologiques[17] ». La philosophie a donc en propre une méthode ou une voie, celle de « l'analyse », et en emprunter une autre (celle que Bergson invite à suivre), c'est faire plus que se fourvoyer : c'est renoncer, soutient-il, à la philosophie elle-même. Là est un élément crucial du débat. C'est pour avoir estimé que ce que les Anglo-Saxons appelleraient aujourd'hui la philosophie en fauteuil (*armchair philosophy*) ne suffit justement pas à atteindre tous les buts qu'elle se fixe à elle-même que Bergson s'oppose aux rationalistes de son temps, et à tous les tenants d'une philosophie générale[18]. Le projet de *Matière et mémoire* est, d'une part, celui d'une critique de l'usage des concepts et d'un retour à la connaissance immédiate[19] dont les systèmes ne donnent qu'un substitut appauvri. Il est, d'autre part, celui d'un naturalisme faible plutôt que fort : Bergson soutient qu'il est possible d'accepter les méthodes et les résultats de la science de la nature sans en accepter l'ontologie. Mais pour prouver qu'il y a bien là un projet, et non une chimère, la tâche est immense. S'il existe dans la littérature scientifique une explication neuropsychologique de tel type de trouble du langage qui prétend conforter la thèse épiphénoméniste et la réduction de l'esprit au corps, il doit y avoir une explication symétrique de ce même trouble, détaillée et argumentée, qui rend compte des mêmes observations sans faire appel à aucun des présupposés du naturalisme fort. Ou bien la métaphysique n'est rien, ou bien elle est une science toute d'application.

## Pourquoi avoir choisi la mémoire ?

Cette exigence de précision nous explique pourquoi le livre porte sur une question spéciale, la mémoire, comme occasion de résoudre un problème plus général, celui des rapports du corps et de l'esprit. Mais pourquoi celle-là, plutôt qu'une autre ? Deux types principaux de raisons peuvent être privilégiés. La première est, de l'aveu même de Bergson, une raison d'actualité. Il faut sans doute rappeler à ce sujet qu'en 1896 la mémoire intéresse les sciences du cerveau à plusieurs titres. D'une part, il existe des travaux sur les amnésies proprement dites, c'est-à-dire des troubles de la mémoire épisodique, comme ceux de Korsakov[20]. D'autre part, il existe plus généralement une interprétation comme oubli, ou effacement des traces de souvenir, de diverses pathologies neuropsychologiques, et cette interprétation est solidaire d'une conception du cerveau comme organe mémoriel, lieu de la conservation des souvenirs et des aptitudes. Ce qui se nomme neurologie à l'époque de Bergson (qui correspond à ce que nous appelons neurosciences, ou plus précisément neurosciences cognitives) décompose le cerveau selon des centres d'images, et non plus des facultés au sens de Gall. En ce sens, la mémoire n'est pas une capacité particulière, en dehors du langage, de la perception ou de l'aptitude à programmer des gestes. Elle est ce que le cerveau ajoute au monde environnant, puisqu'il garde trace des mots entendus, des choses perçues, des gestes exécutés : comprendre une phrase serait se souvenir des associations coutumières entre le son et le sens. Et les lieux de la formation et du dépôt des images de souvenir sont identifiés les uns après les autres par la neurologie à la fin du XIX e siècle. Il est donc cohérent que Bergson, en voulant réviser la conception usuelle du rôle du cerveau, mène une critique de la définition du cerveau comme organe mémoriel, lieu du dépôt des images de souvenir, comme Biran prenait pour objet chez Gall la question des facultés. Enfin, par le parallèle entre mémoire nerveuse et mémoire héréditaire, un auteur comme Ewald Hering avait voulu

faire de la mémoire une fonction générale de la *matière* organisée[21]. Selon la loi de la récapitulation de Haeckel, lors de l'embryogenèse, l'individu parcourt à nouveau le chemin suivi dans l'histoire évolutive. Pour Hering, on peut donc poser que la vie est, lors de l'apparition de chaque être, *remémoration* de la série phylogénétique. Si incertaine que fût alors la connaissance biologique des fondements de l'hérédité, et celle du partage entre ce qui était et n'était pas susceptible d'être transmis d'une génération à une autre, l'idée était que la mémoire n'est phénomène mental que dans certains de ses aspects les plus transitoires (le souvenir est conscient, disait Hering en une formule frappante, comme l'acteur est roi lorsqu'il est en scène), et que son étude relève fondamentalement des sciences de la nature. La mémoire était ainsi, non pas seulement l'objet d'affections pathologiques spéciales, mais également une aptitude à conserver et à restituer ce qui est conservé, sans laquelle la pensée en particulier, mais aussi la vie en général, ne pouvaient être comprises.

Le choix de la mémoire a cependant une autre explication. Bergson entend résoudre le problème de la relation du corps à l'esprit en remplaçant une analyse de leur différence en termes de spatialité (la matière comme étendue, l'esprit inétendu) par une analyse de leur dissemblance d'un point de vue temporel. On doit bien sûr souligner ici la continuité avec l'*Essai sur lesdonnées immédiates de la conscience*, qui faisait du concept de durée la clé d'une solution au problème métaphysique de la liberté qui ne passait pas par la distinction du nouménal et du phénoménal, mais distinguait le temps où nous agissons véritablement et la représentation de ce temps telle que le déterminisme physique l'exige et tel qu'il nous est donné lorsque nous nous « regardons agir ». Et le chapitre IV de *Matière et mémoire* rapproche l'analyse du temps fournie dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* – une durée irréductible au temps des horloges – et celle proposée de la matière – une extension qui

ne serait pas l'étendue décomposable selon la représentation géométrique de l'espace.

En outre, il existait dans la tradition philosophique une proposition qui suggérait de chercher la solution du problème de la relation entre corps et esprit en substituant la question du temps à celle de l'espace. Dans une formule énigmatique de la *Theoria Motus Abstracti* (1671) à laquelle Bergson fait écho dans sa conférence Huxley de 1911[22], le jeune Leibniz indique que tout corps est *mens momentanea*, « esprit momentané », et que cela ouvre sur la véritable distinction du corps et de l'esprit, jamais aperçue jusqu'alors[23]. Il ajoute que le corps ainsi conçu est ce qui est dénué de mémoire. Leibniz thématise explicitement dans ce passage la différence entre, d'une part, l'action d'un corps sur un autre et, d'autre part, la genèse de l'état sensitif. Dans le choc, l'action du premier corps est accompagnée de la réaction du second qui résulte de l'élasticité de ce dernier, et cette combinaison ne survit pas à la cessation des deux mouvements contraires. En revanche, l'esprit rend possible une synthèse entre deux actions (action sur le sens elle-même propagée au cerveau, et action en retour de l'intellect dans sa spontanéité), synthèse qui survit au présent et introduit la possibilité de la conservation du passé[24]. Pour Leibniz, substituer le temps à l'espace, c'est se donner le moyen de déterminer ce que le corps ne peut pas faire, puisqu'il est tout entier présent à ce qui est en train d'agir sur lui. Le présent de l'esprit, lui, n'est pas simple limite mouvante du passé et de l'avenir : l'esprit est mémoire, depuis la sensation qui se conserve en conscience du passé immédiat, jusqu'à la personne comme « souvenir et connaissance de ce que nous sommes[25] ». L'esprit, compris non pas comme pouvoir mystérieux du corps mais comme pouvoir que le corps ne possède pas : la représentation de l'inactuel.

## Ce que peut le corps :
## de la perception pure à l'attention au présent

Il reste que cette définition leibnizienne du corps ne peut être en accord avec la conception que Bergson propose de la matière. Elle ne peut l'être, d'abord, parce que *Matière et mémoire* propose de penser une ressemblance plus fondamentale que toute opposition : la matière est dénuée de mémoire parce qu'elle est plus profondément, comme il est dit à la toute fin du chapitre IV, la répétition de son propre passé ; elle ne peut être référence au passé, ou représentation de ce passé, puisqu'elle en est la présence insistante. Les deux s'opposent, comme la mémoire de l'accident, qui est visée intentionnelle d'un événement, et la cicatrice qui est la trace laissée par ce dernier. En second lieu, la distinction leibnizienne conserve une différence radicale entre la pensée et l'étendue, même si elle en modifie la conception. Le point métaphysique est bien ce qui est dépourvu d'extension. Le souci de trouver une solution au problème de l'union de l'esprit et du corps amène Bergson à penser qu'il faut partir d'une situation limite où cette union doit être conduite à son terme, où par conséquent l'apport propre de l'esprit, la dimension qui est la sienne de profondeur temporelle, s'évanouissent – au moins temporairement et par provision, pour qu'un tel apport, ensuite, puisse être mieux mesuré. Ce n'est donc pas le moindre des paradoxes d'un livre dédié à la défense du dualisme que de s'ouvrir par un chapitre qui fait de la perception, dans la théorie de la perception pure, ce qui ne requiert *à la limite* aucune intériorité, aucune subjectivité, aucun redoublement mental de la présence des choses devant moi. Si le monde est fait d'images, c'est-à-dire de choses perceptibles, la perception n'est pas ce qui s'ajoute au monde comme une image mentale détachée, adéquate ou inadéquate : elle est le produit d'une sélection toujours intéressée parmi les images environnantes.

Cette thèse réaliste a plusieurs dimensions. D'une part, elle fait de la perception non une source de connaissance mais une préparation de l'action : dans la perception pure, les choses elles-mêmes sont données comme les points d'application possibles du mouvement volontaire[26]. La dimension consciente de la perception pure se déduit ainsi de la virtualité des actions et de la nécessité

de ménager un espace de choix. D'autre part, cette conception permet d'aborder la question du rôle du cerveau, de la fonction du corps : le cerveau sera ce qui permet de sélectionner les images et d'agir sur elles en retour. Il y aura donc un parallèle entre l'évolution des structures nerveuses et les formes plus ou moins complexes que prend la planification de l'action.

Cette conception de la perception qui en externalise le contenu et fait du jeu des corps qui perçoivent et sont perçus un présent qui se suffit à lui-même constitue une solution partielle au problème posé : dans cette situation idéalisée, la thèse de l'identité du physique et du mental serait vraie, puisque tout ce qui s'ajoute au corps dans une telle perception, c'est l'ouverture sur d'autres corps. La force de la proposition de Bergson est alors dans sa capacité à montrer que cette solution, si on l'explicite, permet de résoudre des problèmes connexes. Si le cerveau permet de percevoir le corrélat de l'action possible hors de moi, ce rôle qu'il reçoit ne peut être que le premier terme d'une série. De même qu'il y a (au moins en principe) une perception pure qui fait l'économie de la subjectivité, il doit y avoir une forme de conservation du passé, donc une forme de mémoire (mémoire qui répète) qui ne doit rien à la représentation, et tout à la coordination musculaire : son nom est *l'habitude*. Et si le passé peut se survivre dans des réactions apprises et non simplement dans des images mentales, il doit y avoir une intelligence du présent instruite par le passé qui est reconnaissance motrice, et non reconnaissance attentive, comme lorsque la main éprouve la familiarité de l'outil. Ensuite, la reconnaissance attentive elle-même ne peut être accomplie sans une préparation motrice. Selon l'hypothèse de Bergson, la parole n'est comprise que si elle est d'abord scandée, décomposée en segments qui permettent d'identifier des cibles pour la projection du sens sur le son. Bergson propose donc l'idée qu'il existe des *conditions partagées* de la production et de la perception des paroles, que la compréhension des mots suppose d'identifier préalablement leurs conditions d'articulation. Ce que développe Bergson dans le deuxième chapitre, avec la notion de « schème moteur », est

donc, dans des termes contemporains, une théorie motrice de la perception de la parole, comme elle sera développée rigoureusement par la psychologie scientifique au XX e siècle avec Liberman[27]. L'attention au présent elle-même, le sens des réalités susceptible d'être compromis dans l'état d'aliénation, peut s'expliquer par la perturbation des relations sensori-motrices ordinaires. Dans chacun de ces cas (habitude, reconnaissance motrice, préparation de la reconnaissance attentive, cohérence de l'activité sensori-motrice), le rôle du corps est déterminé au moyen d'une paire de concepts, chaque terme de la série en renvoyant à un autre (mémoire qui imagine, reconnaissance attentive, accomplissement de cette dernière, attention au présent de l'existence) qui le déborde. À chaque fois, le corps accomplit beaucoup de choses à lui seul, et en rend possibles d'autres. Avant de compléter l'analyse, il faut en chaque cas déterminer ce que peut le corps, et rarement un livre qui défend le dualisme aura davantage prêté au corps et au cerveau.

## Les deux visages du passé

Reconnaître les rôles du corps dans la remémoration, c'est en même temps tracer une frontière au-delà de laquelle se trouvent, selon Bergson, des illusions et des confusions. Ce sont elles qui sont la cible de l'analyse critique de la localisation cérébrale du souvenir. Celle-ci comporte deux strates distinctes et contiguës. L'une est métaphysique : elle consiste à considérer que la nature du cerveau et la relation de la matière à la temporalité, interdisent également, si on les conçoit adéquatement, de penser que la solution localisatrice soit une solution véritable. D'une part, le cerveau est un instrument de sélection, non de production des représentations. D'autre part, l'image qu'est le corps, en définissant un certain présent, est toujours débordée par le passé, et ne peut l'inclure. De ce fait, la thèse de l'archivage cérébral des souvenirs invente le problème de la conservation du souvenir

qu'elle est censée résoudre. Si le souvenir ne dépend d'aucune trace matérielle, et que le souvenir inactuel est seulement celui dont le cerveau inhibe présentement le rappel, alors le corps joue un rôle dans le devenir conscient du souvenir, ou dans l'impossibilité de son évocation, mais comme le soutient le troisième chapitre, l'inconscient n'a rien de cérébral et le dualisme résout le problème de la conservation des souvenirs en distinguant l'inactuel – ce qui a cessé momentanément d'agir – de l'inexistant. Contemporain des spéculations sur l'engramme mémoriel (c'est-à-dire le changement d'état interne au cerveau qui conserve le souvenir)[28], Bergson juge donc qu'elles découlent pour une part au moins d'un problème mal posé. L'autre strate de l'analyse critique est psychologique : elle consiste à montrer qu'adopter cette thèse localisatrice aboutit à des pseudo-explications, non à des explications véritables. Il s'agit donc cette fois de montrer que la stérilité de la thèse de la localisation du souvenir la condamne, et ce, quand bien même on ne tiendrait pas compte de son incohérence intrinsèque.

Ce qui intéresse Bergson dans *Matière et mémoire*, ce sont deux aspects de la relation du présent au passé : la manière dont le passé a une *incidence* sur le présent dans la reconnaissance attentive, et la manière dont le passé *sedétache* du présent dans la remémoration. Le deuxième chapitre propose une critique de l'explication neurologique d'une telle reconnaissance, et le troisième, une critique de la conception ordinaire de la manière dont s'agrègent les souvenirs. Dans les deux cas, ce que rejette Bergson, c'est la conception associationniste de la vie de l'esprit. La critique de l'associationnisme est un motif qui parcourt le livre entier. En ce qui concerne tout d'abord la reconnaissance attentive, Bergson entend montrer que le processus de reconnaissance ne peut tout simplement pas être modélisé en partant de la seule stimulation sensorielle. D'une part, Bergson estime que le son entendu ne peut être associé au sens, à moins d'avoir été reconnu comme membre d'une catégorie qui comporte toutes les réalisations équivalentes d'un même élément de la langue. Si chaque image de souvenir est la copie d'une impression

particulière, et que chaque image est ajoutée aux autres, la question de savoir comment je comprends immédiatement un mot prononcé avec un timbre de voix jamais entendu auparavant reste insoluble. D'autre part, les neurologues ont vu dans la compréhension le bénéfice d'une association entre le mot et la chose : Bergson n'a pas de peine à montrer que la signification et la compréhension de nombreux mots ne peuvent pas être pensées sur le modèle de celle des noms concrets. Que ferait-on d'ailleurs des homonymies, et comment les ambiguïtés sémantiques pourraient-elles alors être levées ? Il y a, de plus, la question de l'identification des intentions du locuteur, et non simplement du sens des mots, intentions qui supposent des hypothèses spontanément formées, et non la liaison terme à terme du son et du sens. En ce qui concerne, au chapitre suivant, la remémoration, Bergson entend montrer que les liens de ressemblance et de contiguïté ne peuvent expliquer pourquoi tel contenu de pensée en fait resurgir non pas un autre quelconque, mais un autre en particulier, puisque de tels liens unissent toujours en quelque façon deux contenus donnés. L'association décrit le résultat, mais ne détermine pas comment il est spécifié.

On peut relever, selon Bergson, deux erreurs de l'associationnisme : celle qui consiste à poser que le complexe dérive du simple (c'est l'atomisme psychologique), celle qui suppose que la vie mentale est faite d'états (qui entretiennent entre eux des liens externes), et non de processus. En cela, il est proche de William James qui a proposé sa conception du « courant de conscience » en réaction à l'atomisme psychologique[29]. L'idée de localisation dérive donc d'une méconnaissance de la nature de ce qu'on veut localiser. Mais elle dérive aussi, plus profondément, d'une méconnaissance de ce qui doit être considéré comme réel, et c'est pourquoi la critique de l'associationnisme se déploie dans le cadre de la réinterprétation des données neuropsychologiques au chapitre II, puis dans le cadre de la contestation de l'image de la vie mentale au chapitre III, mais qu'elle communique aussi au chapitre IV avec une métaphysique du mouvement et de la matière. Or, la substitution des choses à des processus qu'illustre

la relation entre impressions et images localisées dans l'explication que conteste Bergson est indissociable de l'invention commode d'un présent qui repose en lui-même, donc aussi de la négation de la réalité du mouvement[30]. On voit que la critique de la localisation engage bien plus qu'un désaccord sur l'explication neuroscientifique de la parole et des aphasies.

## Lire les pensées dans le cerveau : perspective ou chimère ?

Il y a donc lieu, selon Bergson, de conserver les véritables acquis neuroscientifiques : l'intégrité d'une région du cerveau comme la région de Wernicke est indispensable à la compréhension des mots. Mais le parallélisme psychophysique doit être corrigé sur deux points, et Bergson propose deux solutions alternatives. D'une part, l'interprétation des paroles, c'est-à-dire la reconnaissance attentive, suppose une projection active de leur interprétation sur les sons entendus, et non une évocation du sens au moyen du son. Lorsque j'entends parler, la mémoire vient instruire le présent, et la région de Wernicke devient le filtre qui permet l'actualisation sélective des souvenirs. Certains neurologues insistent, dans les mêmes années, sur ce qu'ils appellent les troubles de l'évocation, par opposition aux troubles de la fixation du souvenir : les amnésies et aphasies sensorielles[31]. Bergson se propose d'y voir en général des échecs, dus à la pathologie cérébrale, du rappel du souvenir. Cette conception lui paraît avoir l'avantage supplémentaire de pouvoir rendre compte du profil de certains syndromes aphasiques : les verbes, en tant qu'ils expriment des actions imitables, sont les termes pour lesquels l'attitude mentale se différencie le moins d'une pure attitude corporelle, et ils devraient être de ce fait plus aisés à évoquer et mieux résistants dans le contexte d'une pathologie.

D'autre part, si on s'intéresse cette fois à la manière dont la mémoire quitte le présent, au lieu de le rejoindre pour l'éclairer, la remémoration sera à chaque fois le produit d'une perspective que nous définissons sur la totalité des souvenirs, récapitulation qui conduit à faire émerger certains d'entre eux. La théorie des plans de conscience consiste donc à substituer à l'idée d'une double série parallèle d'états physiques et mentaux, appariés deux à deux, une vision holistique de la vie mentale, répétée sur un nombre indéfini de plans où chaque aspect d'une telle vie est plus ou moins explicité[32]. Cette proposition de Bergson interdit que l'actualisation de tel souvenir puisse, même en droit, être à proprement parler *déduite* de l'occurrence de tel état cérébral selon des corrélations universelles et nécessaires qui rendraient concevable une lecture des pensées dans le cerveau[33]. Dans la philosophie de l'esprit contemporaine, on appelle *survenance*, depuis Donald Davidson, l'idée d'une relation entre le physique et le mental, telle qu'« il ne peut pas y avoir deux événements qui soient semblables sous tous leurs aspects physiques mais qui diffèrent sous un aspect mental quelconque[34] » : penser en termes de survenance, c'est penser la nécessité d'une covariation. La position de Bergson revient à nier une telle relation de survenance. Il estime que les fines nuances de nos intentions et de nos pensées, leur détermination réciproque, n'ont pas de traduction distincte dans le monde physique, et qu'il n'est ni vérifiable ni nécessaire qu'elles en aient un. La relation du physique et du mental serait donc une relation un-plusieurs, qui interdit la lecture du détail des pensées dans le cerveau. Selon Bergson, la richesse de la vie mentale impliquerait son opacité pour qui veut l'appréhender à partir des modifications internes au cerveau, pour des raisons de principe et non de limitation provisoire de nos moyens d'investigation.

## Postérité de l'analyse : échos immédiats et actualité

Si l'on veut à présent indiquer quelle a été la postérité de la conception de la mémoire proposée par Bergson, certaines thèses doivent être écartées. Il est incontestable que les explications associationnistes de la physiologie et de la pathologie cérébrale, répandues et dominantes au moment où Bergson publie en 1896, ne le sont plus autant quinze ou vingt ans plus tard. Mais, comme le souligne en 1920 un des lecteurs de *Matière et mémoire*, pourtant parmi les plus enthousiastes, le neurologue Raoul Mourgue, il s'agit dans bien des cas d'une convergence plus que d'une influence[35]. Parce qu'ils rejettent la psychologie associationniste, comme Arnold Pick, certains neurologues vont se découvrir des affinités avec le propos de *Matière et mémoire*. Parce qu'ils entendent revenir sur la notion d'une stricte localisation cérébrale des fonctions et d'une inférence directe en la matière des lésions aux fonctions correspondantes, d'autres, comme Constantin von Monakow, vont dans le même sens que Bergson[36]. Mais la contestation de l'associationnisme neurologique et des centres d'images de souvenir avait déjà commencé à se faire entendre en 1896. En outre, si elle s'amplifie ensuite chez des auteurs comme Pierre Marie, ceux-ci ne sont ni guidés par Bergson ni nécessairement en accord avec lui lorsqu'ils passent de la critique des thèses traditionnelles à la formulation d'une alternative (Pierre Marie faisant de l'aphasie sensorielle un trouble intellectuel). On retrouve alors l'idée selon laquelle la publication de *Matière et mémoire* coïnciderait avec un changement de climat intellectuel, ce qui rendait sa philosophie intelligible et attirante pour les acteurs de ce changement, quand bien même ils ne lui auraient pas été directement redevables, mais auraient découvert pour eux-mêmes, dans leur champ, ce dont il avait affirmé pour sa part la possibilité.

Les neurosciences proposent souvent aujourd'hui des explications qui sont dans la descendance directe de celles que Wernicke a pu formuler, puisqu'elles adoptent l'hypothèse que la décomposition fonctionnelle du cerveau est susceptible d'en expliquer les capacités. Doit-on considérer qu'une parenthèse s'est refermée, et que le travail critique opéré par Bergson est resté

infructueux pour la psychologie ? On peut ne pas le penser pour plusieurs raisons. La première est que Bergson indiquait clairement les insuffisances d'une conception de la reconnaissance qui fondait celle-ci sur une simple reviviscence des traces du passé. Il y avait là une difficulté fondamentale, et toute explication ultérieure, quel qu'en soit le style, a eu à répondre à cette critique. Ceci renvoie en outre à un point plus général. Même si Bergson n'a pas prêté au cerveau tous les pouvoirs qui sont les siens, il a montré que certains de ceux qui lui étaient prêtés dans le cadre des explications neuropsychologiques ordinaires l'étaient sans qu'aucune explication convaincante en soit fournie. Ce résultat négatif est en lui-même précieux. Une chose pour un dualiste est de montrer qu'une première propriété ou capacité est irréductible à une seconde ; une autre est d'indiquer que les conditions de cette réduction ne sont pas actuellement réunies. On ne peut nier que Bergson est parvenu avec *Matière et mémoire* à un résultat de ce second type[37].

En outre, Bergson avait subtilement infléchi l'image de la mémoire : celle-ci était pour Ribot fondamentalement stratifiée. Immanquablement, les maladies devaient dissocier ce qui était dans la mémoire biologiquement déterminant et bien enraciné, et ce qui était transitoire et épiphénoménal, et de ce fait plus fragile. La mémoire qui imagine souffrait la première et devait être celle qui souffre surtout. En pensant une complémentarité des mémoires, Bergson rendait possible une modélisation où chaque espèce de mémoire peut être considérée comme un pouvoir indépendant, située sur un plan horizontal et non plus localisée à l'intérieur d'une hiérarchie. La distinction ultérieure entre mémoire déclarative (celle des contenus qu'on peut rapporter avec des mots) et mémoire procédurale (celle des aptitudes du corps), la distinction à l'intérieur de la mémoire déclarative entre une mémoire épisodique (autobiographique) et une mémoire sémantique (encyclopédique), rendue familière par le travail d'Endel Tulving[38], est de ce point de vue ambivalente. Même si, en effet, Tulving lui-même a pu poser une relation hiérarchique entre ces différentes mémoires[39], cette subordination n'est pas

universellement acceptée, et elle n'interdit pas des dissociations qui falsifient le modèle de Ribot. Ainsi, à côté des pathologies de la mémoire déclarative, on reconnaît aujourd'hui des troubles de la mémoire procédurale (perturbant, par exemple, l'acquisition d'une nouvelle habitude motrice) qui attestent du fait que celle-ci peut être touchée, alors que les souvenirs autobiographiques subsistent[40]. Il en va de même en ce qui concerne la mémoire spatiale et la distinction entre deux systèmes, celui de la mémoire des routes, celui de la mémoire des cartes[41]. Cette dimension authentiquement pluraliste de l'analyse contemporaine de la mémoire est certainement un des acquis fondamentaux du domaine.

Enfin, un troisième point est important : l'expression d'« action centrifuge[42] » dont se sert Bergson pour qualifier les conditions de la perception distincte suppose que la perception exige davantage qu'une pure réceptivité. Sur ce point, il est, comme il le souligne lui-même, en accord avec le philosophe et psychologue Wilhelm Wundt qui place les régions sensorielles et motrices sous le contrôle d'un centre situé dans la région frontale, qui est selon lui la condition générale de l'aperception, plutôt que son siège[43]. Mais Wundt voit seulement dans une telle action centrifuge l'explication de l'attention. Bergson suppose bien autre chose : non pas que l'attention rende davantage distinct ou saillant tel contenu perceptif, mais que le savoir d'arrière-plan, les attentes et croyances de celui qui écoute des paroles contribuent à déterminer en chaque cas ce qu'il entend et ce qu'il comprend. En termes contemporains, il s'agit en particulier de savoir si l'analyse de bas niveau (phonétique) de ce qui est entendu est indépendante, ou non, de l'analyse de haut niveau (lexicale et syntaxique). Or, des études ont par exemple montré que l'information de haut niveau peut influencer la perceptibilité d'un stimulus auditif : dans un contexte sonore dégradé, un élément est mieux identifié dans une phrase grammaticale que dans une phrase agrammaticale, et il l'est mieux dans une phrase grammaticale et sémantiquement normale que dans une phrase grammaticale et sémantiquement anormale[44]. L'information, en ce

cas, circule bien pour une part de haut en bas, et non exclusivement de bas en haut. L'idée d'un traitement linéaire et antérograde pur des signaux perceptifs est aujourd'hui remise en cause. On aboutit ainsi à l'idée d'une authentique activité perceptive.

## La mémoire de l'individu, entre conservation et invention

Il n'est pas indifférent que le promoteur de l'idée de mémoire collective, Maurice Halbwachs, ait été l'élève de Bergson et un auditeur assidu de ses cours. La critique qu'il adresse en 1925 à *Matière et mémoire* est sans doute un élément important de la postérité du livre, mais elle est aussi l'occasion de préciser les intentions de celui-ci. En abordant la mémoire en sociologue, Halbwachs venait poser deux questions[45]. La première était évidemment de savoir si, en dépit de qui l'opposait aux partisans de la matérialité du souvenir, Bergson n'avait pas partagé avec eux un même préjugé individualiste. Certes, selon Bergson, la psychologie de la mémoire était à refaire. Mais la mémoire relevait bien malgré tout, pour lui comme pour ceux qui étaient la cible de ses critiques, d'une étude de *l'individualité* psychologique et biologique. À cela, Halbwachs ne venait pas seulement ajouter l'idée d'une mémoire *de* la collectivité, mémoire de la famille, de la communauté religieuse, de la classe sociale. Il venait aussi, et d'abord, insister sur le rôle de cette même collectivité dans l'explication de la mémoire individuelle dans certains de ses aspects les plus caractéristiques. D'une part, le cas de l'enfance invite à penser que le souvenir s'altère parce que celui qui se souvient a lui-même changé. Dès lors, l'idée d'une véritable persistance du passé fait problème, et la déformation rétrospective ne vient pas recouvrir un passé enfoui mais conservé : elle en est plutôt le substitut. Le ressouvenir doit alors être compris à partir de la situation de celui qui se souvient, du rôle et des motivations

qui sont présentement les siennes – comme lorsque le souvenir permet d'échapper au monde adulte de l'obligation sociale. D'autre part, la localisation même des souvenirs suppose des cadres sociaux, sans lesquels l'individu en serait réduit à rêver son passé de manière désordonnée. Une réponse possible à la théorie de Halbwachs consisterait à dire que c'est moins la localisation du souvenir qui dépend de la société que, de fait, la possibilité de distinguer entre une localisation correcte et une localisation erronée de ce souvenir au moyen du témoignage d'un tiers ou d'une instance sociale. La société dès lors ne détermine pas la possibilité même de la mémoire, mais, comme Leibniz l'avait remarqué[46], elle permet d'en déterminer la véracité, d'en corriger les défaillances et d'en transcender les limites.

La seconde question que venait poser Halbwachs, plus importante encore que la première, était de savoir si le concept bergsonien de la mémoire est le bon, c'est-à-dire s'il n'ajoute pas au préjugé individualiste, un autre préjugé qui consiste à penser fondamentalement la mémoire comme conservation. Le point original, le passage à la limite proprement métaphysique dans son œuvre consisterait alors surtout dans le fait de considérer que cette conservation est immédiate, intégrale et indéfectible – ce que conteste d'ailleurs la recherche expérimentale lorsqu'elle corrèle aujourd'hui la valeur affective des expériences et la capacité *plus ou moins grande* de l'individu biologique à mémoriser[47]. L'idée d'archivage que Bergson utilise, elle, serait en son fonds traditionnelle (le souvenir est conservation) et jamais interrogée pour elle-même. L'idée bergsonienne d'une mémoire intégrale serait celle d'une conservation sans récipient, d'un contenu sans contenant. Les différents plans de conscience eux-mêmes se distinguent simplement par l'état de dilatation et de concentration de chaque épisode mémoriel. Ils disposent chacun, de manière originale, d'un matériau identique. Et il sera alors tentant d'opposer à cette mémoire une autre mémoire, celle de la *reconstruction* individuelle et sociale du passé telle qu'on la trouve chez Halbwachs et telle qu'elle est développée ensuite avec le psychologue Bartlett[48].

Le point essentiel est sans doute l'idée que Bergson se fait du souvenir comme souvenir personnel, et c'est peut-être la source première de son hostilité envers l'atomisme psychologique des images de souvenir : leur extériorité réciproque, le fait que les souvenirs ainsi conçus ne soient, en droit, ceux de personne, puisqu'ils sont souvenirs de stimulations environnementales et non d'événements qui nous concernent. Si la perception est pour lui d'abord et en droit impersonnelle, la mémoire est bien condition de la subjectivité, et principe de la formation du moi. Il ne s'agit pas d'une reprise de l'idée, avancée par Locke dans sa définition de la personne, d'une capacité de remémoration[49], qui ne ferait qu'étendre au passé de mes actions la conscience de soi, en une représentation détachée. La question est d'ailleurs difficile de savoir en quoi la seule contemplation de ce que j'ai fait détermine qui je suis. Ce n'est pas non plus vers ce qu'on nomme aujourd'hui une conception narrative du moi que Bergson s'oriente[50]. Il s'agit en fait pour lui de privilégier l'idée d'un passé agissant, qui n'a besoin pour agir d'aucun effort de remémoration, d'aucune explicitation. Le moi est alors l'insistance du passé dont témoigne le caractère de l'individu. Cette insistance rend donc insuffisante et inexacte l'idée d'un moi « amorphe », comme il le dit au début de *L'Évolution créatrice* [51], sur lequel viendrait se greffer une succession d'états psychologiques. La réponse à une critique de sa conception de la mémoire au nom du concept de reconstruction passerait sans doute par cette idée que la conservation du passé telle qu'il la pense est elle-même créatrice[52]. Il faut en effet distinguer la conservation du souvenir et la *modification* de soi induite par cette conservation. La conservation ne conduit donc pas à la reproduction pure et simple de ce qui a été, mais à la transformation permanente de celui qui emporte avec lui son histoire. La mémoire, en somme, n'est pas le poids le plus lourd, celui d'un passé irréversible, mais selon Bergson elle est chez une créature vivante, agissante et pensante, quelque chose comme la possibilité d'une liberté qui lui appartienne en propre.

## De la psychologie à la métaphysique

Le quatrième et dernier chapitre de *Matière et mémoire* se propose de livrer une solution au problème des relations du corps et de l'esprit. La surprise qui attend le lecteur est que ce chapitre, pour une part importante, est une réinterprétation et un développement de motifs déjà introduits précédemment, en particulier dans le chapitre premier. Bergson va expliciter les termes d'une solution qui est en fait sous-jacente depuis le début du livre, c'est-à-dire en particulier depuis la théorie de la perception pure, qui est, comme il le dit, une situation limite de « coïncidence partielle[53] » de l'esprit et du corps qui va plus loin que leur simple union. Cette explicitation est rendue d'autant plus nécessaire que la question de la possibilité et de l'intelligibilité de l'union, c'est-à-dire aussi, selon une problématique des plus classiques, le problème de « l'action » d'un terme sur l'autre, se pose pour Bergson de manière particulièrement préoccupante. Préoccupante, parce que Bergson récuse toute réduction possible d'un terme à l'autre. Il estime inconcevable la genèse (et donc la réduction) de la pensée à partir de la matière, thèse propre aux matérialistes, partisans de la conception du cerveau qui en fait un organe de la représentation. Mais il estime tout autant inconcevable la genèse (et donc la réduction) du monde qui nous entoure à partir de l'esprit, telle que la propose l'idéalisme berkeleyen comme immatérialisme. Le vice constitutif de l'idéalisme est de ne pas pouvoir rendre compte de la régularité des phénomènes naturels, du décalage entre les images pour moi (dont le centre est l'image corporelle) et du jeu des images sans moi, qui se prête au calcul et à la prédiction[54]. À supposer que l'esprit soit doté d'un mystérieux pouvoir créateur, on ne voit donc pas comment il serait aussi législateur. Bergson refuse donc la solution d'un esprit infini dont la volonté intangible garantirait à elle seule le caractère immuable des lois de la nature. Une fois reconnue la vérité du dualisme, le but que Bergson s'assigne est de rendre commensurables l'esprit et la matière. Le moyen qu'il

choisit est l'analyse critique des propriétés qui leur sont ordinairement attribuées et qui permettent usuellement de les définir en les opposant.

Suivant les moments de sa réflexion, Bergson privilégie deux[55], une[56], ou trois[57] paires de concepts. Dans la formulation première du problème, au début du quatrième chapitre, il s'agit d'une part des relations entre la propriété de la matière d'être étendue et celle de l'esprit d'être inétendu, et d'autre part de l'opposition entre quantité et qualité. Dans la formulation la plus resserrée, à la fin de ce même chapitre, seule demeure l'antinomie de l'étendue et de l'inétendu, primordiale depuis Descartes. Enfin, dans la dernière section de la Conclusion du livre, Bergson ajoute une troisième paire de concepts aux deux précédentes – celle du déterminisme et de la liberté. Ces trois distinctions déclinent le problème fondamental de l'union et permettent d'explorer chacune de ses dimensions. La solution offerte par Bergson comporte une partie destructrice et une partie constructive. La partie destructrice a pour but de faire percevoir au lecteur que de telles oppositions usuelles (étendu et inétendu, quantité et qualité, déterminisme et liberté) peuvent être commodes sans être vraies ni ultimes, qu'il faut penser leur origine et les mettre en perspective au lieu de les accepter. La philosophie sera donc une généalogie des représentations usuelles, qui en analyse la fonction, en limite la pertinence, et de ce fait, précède et commande toute reconstruction. Bergson se demande pourquoi nous acceptons la thèse cartésienne selon laquelle l'extension est attribut principal de la matière, comme la thèse kantienne selon laquelle l'espace préexiste en droit aux choses étendues. La réponse est : non seulement la représentation de la matière comme extension, mais aussi la divisibilité de l'étendue, la figuration des mouvements dans le langage de la mécanique classique, ou la séparation des parties de la matière en touts indépendants ont une valeur surtout instrumentale : elles sont relatives à nos *interventions* sur le monde matériel. De celles-ci, elles conditionnent la planification et le succès. La partie constructive consiste alors à développer une analyse du *donné* comme objet de l'intuition, toujours manqué par

la perspective utilitaire dans laquelle l'esprit est placé. Bergson va donc développer une distinction conceptuelle entre *l'étendue* comme catégorie de notre représentation des choses et *l'extension* comme propriété de la matière elle-même. Il soutient que les philosophes ont pensé l'étendue, catégorie à la fois abstraite et utile, mais non l'extension, qui est, en tant que domaine de l'unité concrète du monde physique, « intermédiaire entre l'étendue divisée et l'inétendu pur[58] ». La « barrière insurmontable[59] » qui fait du dualisme une question insoluble doit ainsi être attaquée des deux côtés. Bergson a commencé à le faire dès le premier chapitre du côté de l'esprit, en reconnaissant que « l'extension est la qualité la plus apparente de la perception[60] ». Il restait à le tenter du côté de la matière, en distinguant d'une part, le « schème » spatial et d'autre part le monde matériel auquel ce schème est appliqué.

Dans le premier chapitre, Bergson nie en effet que la sensation soit inextensive, que l'espace perçu soit construit par synthèse à partir de telles sensations, et que l'état affectif et l'état représentatif soient de même nature. Il affirme au contraire que toute sensation, quelle qu'elle soit, a une dimension spatiale[61]. Les raisons qui empêchent de le voir sont de deux ordres. Premièrement, il y a lieu de distinguer entre ce qui est vague appréhension immédiate du caractère extensif ou de la localisation des sensations, et d'autre part la détermination précise des dimensions et des lieux. Cette transition du vague au déterminé est tout ce que l'expérience peut apporter : l'expérience peut permettre de déterminer une propriété sensorielle, mais ne peut lui conférer une dimension dont celle-ci serait originellement dépourvue. C'est un point sur lequel Bergson est proche de William James, qui a accordé à la question de l'espace perçu une importance particulière dans le système de sa psychologie[62]. On passe ainsi de la « couleur locale » de la sensation à sa localisation précise[63]. Deuxièmement, il y a l'argument de la continuité, qui repose sur la possibilité d'un passage progressif de la perception à ce qu'il nomme « affection » (par exemple, passage de la perception d'une cause de douleur à la douleur elle-

même). Comment un état qui peut se changer en un autre ne lui serait-il pas apparenté et ne posséderait-il pas les propriétés de ce dernier, plaisir et douleur étant fondamentalement des grandeurs intensives et non extensives ? La réponse de Bergson consiste à dissocier la perception de l'objet, corrélat d'une action virtuelle qui s'y rapporte, de l'affection du corps par l'objet, corrélat d'une action exercée sur soi. Elle consiste donc à faire de l'état où le corps pâtit une donnée surimposée à la perception et distincte d'elle en nature. On voit que, conformément au projet général du livre, l'analyse psychologique est le préalable de la spéculation métaphysique qui ne peut en être détachée : accepter que l'esprit soit fait de modifications inextensives, c'est en accepter une définition qui rend impossible de surmonter le dualisme sous sa forme ordinaire.

Le problème posé par cette proposition de Bergson est double. D'une part, il est de confier à la fusion de la perception avec son objet un rôle pivot dans le rejet du dualisme. Or, une chose est pour la conscience de se *rapporter* à ce qui est extensif, une autre est de *posséder* soi-même cette propriété d'extensivité : la représentation d'un triangle n'est pas elle-même triangulaire. Le second problème, qui est, quant à lui, directement abordé par Bergson, est celui des conséquences de la thèse des sensations dotées d'extensivité : faut-il alors renoncer à l'indivisibilité des états de conscience ? Sa réponse consiste à développer l'idée selon laquelle la divisibilité de la matière est liée à l'espace où nous la concevons, et indissolublement, à notre action qui s'y rapporte. Que les choses hors de moi puissent être décomposées en parties ou dissociées les unes des autres n'implique pas qu'elles me soient immédiatement données comme telles. Il faut donc pour Bergson développer une conception de la matière qui soit celle de ce qui se prête occasionnellement à la décomposition et à la dissociation, mais dont la divisibilité éventuelle et l'indifférence mutuelle des éléments n'épuisent pas la nature. Il n'y a donc pas véritablement symétrie, mais progrès, de la critique de la thèse d'un caractère inextensif de nos représentations à la critique de celle du caractère intrinsèquement divisible de la matière. La

thèse psychologique selon laquelle notre perception fait partie des choses devient la thèse métaphysique selon laquelle les choses participent de la nature de notre perception et possèdent le caractère indivisé de notre représentation[64]. Ainsi s'explique que le chapitre IV consiste pour une part déterminante en une métaphysique de la matière comme le chapitre I avait proposé une psychologie de la perception.

Cette métaphysique consiste pour une part essentielle en l'affirmation de la réalité du continu, et du caractère artificiel et inadéquat de toute représentation discontinuiste de la matière. Cette représentation erronée a une raison d'être. La biologie explique en effet la genèse du discernement qui permet de segmenter le réel environnant pour identifier l'aliment, la proie ou le partenaire sexuel. Mais la philosophie n'a pas à suivre les suggestions du sens commun et à transposer abusivement les nécessités de l'action dans la sphère théorique. Déjà, il faut reconnaître (et la biologie le reconnaît aujourd'hui encore davantage) qu'un jeu subtil d'interactions avec leur environnement permet seul aux individus biologiques de maintenir leur existence, qu'on ne leur prête que par approximation une existence séparée[65]. À l'échelle des phénomènes infrasensibles, Bergson affirme que la physique s'emploie à dissoudre la représentation de la matière en termes de particules localisées dans l'espace et pouvant être distinguées de leurs propriétés accidentelles. Il se fait en particulier l'écho du physicien Faraday qui, à la suite de Boscovich, réduit les atomes à des « centres de force[66] ». Les atomes, dit Faraday (pour des raisons qui tiennent en particulier selon lui aux apories liées au caractère isolant ou conducteur des corps), ne peuvent être des particules solides, inaltérables et impénétrables, qui seraient posées dans un espace vide, et demeureraient distinctes de leurs pouvoirs manifestes. Et s'il n'y a pas d'atomes solides dans le vide, il n'y a pas lieu non plus de placer la matière dans l'espace comme un contenu dans un contenant. La matière n'est pas dans l'espace, l'espace est le corrélat de l'exercice des pouvoirs de la matière à l'intérieur d'un champ de force. La destitution de la vision du monde physique en

termes de grandeur, de figure et de mouvement est ce que Bergson lit dans Faraday, et dans tout le développement ultérieur de la physique[67].

Bergson pense donc que le problème des relations entre l'esprit et le corps est obscurci par la conception dominante de la matière comme chose étendue et divisible, et que la réforme de cette conception est un élément de la solution. À quel titre exactement ? C'est sans doute un des points les plus difficiles du livre. Il s'agit tout d'abord d'enrichir la description de l'union et de préciser ses conditions. Si la matière est réalité indécomposable du changement, plutôt que divisibilité de l'étendue, l'union ne suppose pas de prêter réellement à l'esprit une propriété comme la divisibilité. L'union peut être comprise comme la convergence de deux processus, celui, physique, qui résulte par exemple de l'ajustement du corps à son environnement, et celui d'une actualisation progressive de la pensée dans la perception, la reconnaissance et l'action. De plus, la représentation consciente n'est pas une nouveauté absolue dans l'univers matériel si la matière est conçue comme conscience totale[68]. Le corps, on l'a vu, est ce grâce à quoi une perception définie est possible, il l'est parce qu'il détermine une zone d'incertitude à son voisinage immédiat, qui englobe l'ensemble des corrélats de nos actions possibles. Cela veut donc dire que le corps joue un rôle dans la sélection des images pour la conscience, ou plus exactement dans la formation du champ de la conscience individuelle comme sélection des images. À un moindre degré d'organisation corporelle (celui d'un agrégat), ce qui disparaît n'est donc pas la capacité d'un composant quelconque de la matière à être affecté par ceux qui l'entourent comme à agir sur eux, mais c'est la sélectivité des actions et des réactions. De même que le corps joue un rôle dans la canalisation et la fixation de l'attention, en inhibant les souvenirs non pertinents dans une situation donnée, il est donc impliqué aussi, selon Bergson, dans le passage de l'obscurité de l'inconscience à la clarté de la conscience perceptive telle que nous la connaissons. À la limite, chaque objet matériel est soumis à l'influence de tous les autres et en cela les

perçoit. Comme l'a noté Milic Capek[69], Bergson est ici proche du mathématicien et métaphysicien Alfred N. Whitehead lorsque ce dernier dénonce la conception de la « localisation simple » des particules matérielles et affirme l'universalité des phénomènes de « préhension » dans la nature[70]. Caractère extensif des sensations, caractère conventionnel des divisions de la matière, préfiguration de la conscience par un univers de préhensions : il reste alors bien peu au dualisme ordinaire.

L'opposition de l'étendue et de la pensée une fois dissoute, les deux autres oppositions doivent tomber à leur tour. La solution du problème du qualitatif, pour une part, consiste à réaliser les différences qualitatives, à les externaliser : c'est ce qu'a commencé à faire Bergson en traitant des lois de Müller dans le premier chapitre, puisqu'il nie que les différences qualitatives soient le fait de la conscience seule recevant des stimulations que rien ne différencie entre elles : il propose plutôt que chaque sens retienne de la source externe de la stimulation un aspect différent[71]. Cette solution consiste dans un second temps à voir dans les différences entre impressions une expression symbolique (transposition sans création *ex nihilo*) des différences réelles. Cette solution, en un sens, est réminiscente de celle de Leibniz, qui concevait la relation entre l'idée de couleur ou de douleur et sa cause physique, non comme l'effet d'un décret arbitraire, mais comme une relation réglée, expressive, analogue à celle des sections coniques à la base du cône (l'ellipse, comme anamorphose du cercle)[72]. L'apport propre à Bergson est de faire de la synthèse entre épisodes successifs de perception l'élément fondamental de la genèse du qualitatif : un *quale* (tel rouge) est ainsi ce qui abrège, ce qui condense dans l'instant présent, et l'ajuste au rythme de notre existence, un processus physique complexe, au lieu d'en être simplement l'expression figurée[73]. Ainsi la différence du qualitatif et du quantitatif tiendrait à une différence de *tension*, non à une différence de nature.

Reste enfin la question de la liberté, qui est, pour Bergson, celle de la possibilité de l'émergence du nouveau. Depuis le premier chapitre, Bergson a fait de la complication du système

nerveux la condition de nos actions volontaires, celle de nos pouvoirs sur le monde (selon l'expression spinoziste qu'il reprend, celle de l'extension de notre « puissance d'agir[74] »). Comme avec Boutroux[75], il s'agit de remplacer l'antinomie entre déterminisme et liberté par un infléchissement de la nécessité naturelle selon la spontanéité qui caractérise les êtres organisés et plus encore les créatures pensantes. Or, ce point, il faut le souligner, est aussi le dernier que Bergson aborde dans le livre[76], et c'est tout le sens de la solution bergsonienne au problème du dualisme qui est alors en jeu. La différence du corps et de l'esprit s'avère être aussi une différence entre deux strates, celle de notre identité spécifique, celle de notre identité individuelle. La singularité de nos actions présuppose cette identité spécifique, corporelle et cérébrale, qui seule nous confère les moyens de les préparer et de les accomplir. Le dualisme veut rendre possible une pensée de la survie de l'esprit au corps[77], mais dans *Matière et mémoire*, la construction de soi par soi est liée à une forme biologique définie et aux modifications de la matière dues à nos mouvements. Si nous ne pouvons lire toutes les pensées dans le cerveau, symétriquement la mémoire telle que nous la connaissons n'est pas celle de nos seuls rêves intérieurs : mémoire individuelle, elle est aussi celle du monde que nous contribuons, si peu que ce soit, à transformer. La sélection des images perçues (sans quoi il n'y aurait pas de champ de conscience) et celle des souvenirs (sans quoi il n'y aurait pas de pensée qui ne dégénère en association libre et inefficace) sont les fonctions que Bergson reconnaît au cerveau. Mais la fonction du corps comme capacité sensori-motrice, fonction de *réalisation*, déborde elle-même les fonctions du cerveau : elle est d'inscrire l'esprit dans un univers où toute action qui l'engage et le détermine peut être réalisée en adéquation avec l'intention dont elle procède. Bergson se pose ainsi, à travers la critique du déterminisme qui inspirait déjà l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, une question essentielle à la philosophie de l'esprit contemporaine : celle de l'efficace propre à l'esprit dans l'univers matériel. L'organisation biologique est ce sans quoi la matière et l'esprit ne se rencontreraient pas, ce sans

quoi ne pourrait s'introduire dans le cours du monde physique cette différence par laquelle chaque individu vient se définir. Si la distinction de l'esprit et du corps est temporelle, leur union, elle, est moins donnée dans le présent de la perception pure qu'elle ne doit toujours être effectuée dans l'action à venir. Pour l'essentiel, alors, l'union n'est pas ce dont témoignent les passions de l'âme, elle est le fait d'un agent qui accomplit ses fins grâce au corps qui est le sien[78]. C'est ce qui manque à toute lecture spiritualiste de Bergson : l'accent mis par celui-ci sur la matérialité du corps comme condition de la détermination de soi par soi. C'est bien à un corps en ce sens, non à un cerveau, que l'esprit est uni, d'une union sans laquelle il ne serait pas ce qu'il est toujours, tel que nous le connaissons : celui de quelqu'un.

Selon une représentation usuelle, Bergson appartiendrait à une sorte de préhistoire de l'enquête positive sur la mémoire et la perception, et son travail philosophique serait essentiellement en conflit avec les résultats de la science. Les choses ne sont sans doute pas aussi simples, et il semble plus éclairant de reconnaître qu'il existe plusieurs traditions irréconciliables qui coexistent en philosophie de la psychologie. Bergson se situe à l'intérieur de l'une d'elles, qui conteste l'identification du mental au cérébral à partir d'arguments tant empiriques que conceptuels. Cette tradition est bien vivante aujourd'hui, comme le montre la théorie de l'énaction[79], attentive en particulier au rôle de l'activité corporelle (et non du seul cerveau) dans le processus perceptif. Le lecteur l'aura compris : le but de cette présentation n'était pas de trancher dans ces débats toujours renaissants, mais de préciser quelle est la position bergsonienne, que le paysage contemporain nous aide à redécouvrir dans sa cohérence et sa subtilité.

Denis FOREST

*Comme le veut l'usage, nous avons reproduit, dans cette édition, les titres courants voulus par Bergson, et, en marge du texte, la pagination de l'édition originale (Alcan, 1896).*

*Nos notes, appelées par des chiffres arabes, sont rassemblées en fin de volume ; celles de Bergson, désignées par*

*des chiffres romains, figurent en bas de page.*

1 Benjamin Jacob, « La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui », *Revue de métaphysique et de morale*, 1898, p. 170-201.

2 Voir l'importance de la psychophysique dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889).

3 Frédéric Rauh, « La conscience du devenir », *Revue de métaphysique et de morale* (2 livraisons), 1897, p. 659-681, et 1898, p. 38-60.

4 Philippe Soulez et Frédéric Worms, *Bergson. Biographie*, PUF, « Quadrige », 2002, p. 83. Rappelons que Bergson a donné plusieurs textes à la *Revue philosophique*, dont, en 1896, « Mémoire et reconnaissance », dont on retrouve le contenu dans *Matière et mémoire* (chapitres II et III).

5 *Revue de métaphysique*, 1893, 1, Introduction, p. 1-5.

6 *Matière et mémoire*, Avant-propos, p. 49. (Nous renvoyons, dans l'ensemble de l'appareil critique, aux pages de la présente édition de *Matière et mémoire*.)

7 Victor Delbos, « Matière et mémoire », *Revue de métaphysiqueet de morale*, 5, 1897, p. 353-389 ; citation p. 389.

8 *Ibid.*, p. 361 : « C'est indiscutablement une des plus hardies nouveautés du travail de M. Bergson que d'avoir transposé des problèmes métaphysiques au point de les faire coïncider avec des problèmes de psychologie, même de psychophysiologie. »

9 Maine de Biran, *Observations sur les divisions organiques du cerveau*, in *Œuvres*, éd. P. Tisserand, Alcan, 1925, t. V, p. 69-129.

10 « L'âme et le corps », in *L'Énergie spirituelle* (1919).

11 Sur la provenance des termes de parallélisme et d'épiphénoménisme, voir *infra*, p. 304, note 12.

12 Carl Wernicke, *Der aphasische Symptomenkomplex*, Breslau, Cohn und Weigert, 1874. La meilleure analyse de la contribution de Wernicke reste celle de William Bechtel et Robert C. Richardson, in *Discovering complexity : decomposition and localization as strategies in scientific research*, Princeton University Press, 1993.

13 « Introduction à la métaphysique », in *La Pensée et le Mouvant* (1934).

14 *Matière et mémoire*, p. 228.

15 « L'âme et le corps », in *L'Énergie spirituelle* (1919).

16 En philosophie de l'esprit, on appelle aujourd'hui *qualia* les propriétés phénoménales de l'expérience consciente comme la saveur du fruit qu'on goûte ou la couleur du ciel qu'on regarde.

17 « La conscience et le devenir », art. cité.

18 Lettre de Bergson à Lionel Dauriac du 26 mai 1912 : « les Écossais étaient bien partis, mais ils ne sont pas arrivés au but parce qu'ils n'ont pas fait un effort suffisant, et aussi parce qu'ils se sont désintéressés de la science positive ; ils n'ont pas compris que la philosophie de *l'immédiat* exige, plus que tout autre, que la philosophie reste en contact incessant avec les sciences de la matière et de la vie et qu'il [*sic*] en interprète le résultat » (in Bergson, *Correspondances*, éd. A. Robinet, PUF, 2002, p. 457).

19 *Matière et mémoire*, p. 232.

20 Théodule Ribot, *Les Maladies de la mémoire*, Paris, Baillière, 1881.

21 Ewald Hering, « Über das Gedächtnis als eine allgemeine Function der organisierten Materie », *Almanach der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 20, Vienne, 1870, p. 273-278.

22 « La conscience et la vie », in *L'Énergie spirituelle*.

23 Gottfried W. Leibniz, *Theoria Motus Abstracti*, in *Œuvres*, édition de l'Académie, vol. 6, 2, p. 259-276 (en particulier p. 266).

24 Milic Capek, « Leibniz on matter and memory », in *The Philosophy of Leibniz and the Modern World*, dir. I. Leclerc, Nashville, Vanderbilt University Press, 1973, p. 78-113 ; Hubertus Busche, « Mind and body in the young Leibniz », in *Individuals, Minds and Bodies*, dir. M. Carrara, A.M. Nunziante et G. Tomasi, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2004, p. 141-158. Leibniz, comme le montrent Capek et Busche, est ici tributaire du *De corpore* de Hobbes.

25 Gottfried W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, XXXV (éd. H. Lestienne, Vrin, 1975).

26 Gibson retrouvera ultérieurement, avec la notion d'*affordance* (occasion offerte), l'esprit de cette analyse proprement pragmatiste de l'objet perçu comme corrélat de l'action possible : James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Londres, Lawrence Erlbaum Associates, 1986.

27 Alvin M. Liberman, Franklin S. Cooper, Donald P. Shankweiler et Michael Studdert-Kennedy, « Perception of the speech code », *Psychological Review*, 74, 1967, p. 431-461.

28 Richard Semon, *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens*, Leipzig, Engelmann, 1904. Sur Semon, voir Daniel L. Schacter, James E. Eich, Endel Tulving, « Richard Semon's theory of Memory », *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 17/6, 1978, p. 721-743. Sur l'état des recherches concernant le codage de la mémoire à long terme, voir Georges Chapouthier, *Biologie de la mémoire*, Odile Jacob, 2006.

29 William James, *The Principles ofPsychology*, New York, Holt, 1890, chap. XI.

30 « Introduction à la métaphysique », in *La Pensée et le Mouvant*.

31 Albert Pitres, « L'aphasie amnésique et ses propriétés cliniques », *Le Progrès médical*, 1898, p. 321-324 ; p. 337-340 ; p. 369-371 ; p. 401-404.

32 On peut noter une parenté avec la lettre contemporaine de Freud à Fliess où il lui écrit que « ce qu'il y a d'essentiellement neuf dans [s]a théorie, c'est l'idée que la mémoire est présente non pas une seule mais plusieurs fois » (Sigmund Freud, lettre à Wilhelm Fliess n° 52 [1896], in *La Naissance de la psychanalyse*, trad. A. Berman, PUF, 1956, p. 154). Cependant, chaque système des souvenirs, selon Freud, suppose une inscription matérielle différente.

33 L'expérience de pensée de l'Avant-propos de la septième édition est identique à celle déjà proposée par Charles Bonnet dans son *Analyse abrégée de l'Essai analytique*, qui précède *LaPalingénésie philosophique* (Genève, Philibert et Chirol, 1769, t. I). Elle est discutée à nouveaux frais par Daniel C. Dennett, dans « Brain writing and mind reading » (in *Brainstorms*, Brighton, Harvester Press, 1986, p. 39-50).

34 Donald Davidson, *Actions et événements*, trad. P. Engel, PUF, 1993, p. 286-287 (« survenance » traduit *supervenience* : voir la note de l'édition citée).

35 Raoul Mourgue, « Le point de vue neurobiologique dans l'œuvre de M. Bergson et les données actuelles de la science », *Revue de métaphysique et de morale*, 1920, p. 27-69.

36 L'ouvrage monumental de Constantin von Monakow, *Die Localisation im Grosshirn* (Wiesbaden, Bergmann, 1914), entendait accomplir et dépasser la conception classique des localisations cérébrales. Alors que *Matière et mémoire* a été traduit en allemand en 1908, il contient une seule note où le nom de Bergson apparaît – après celui de Semon –, à propos d'une question topique, celle du développement de l'intelligence (note 1, p. 880). Dans une bibliographie de plus de trois mille titres, *Matière et mémoire* figure parmi les travaux généraux relatifs aux aphasies et à leur classification, rubrique qui comporte elle-même plus de huit cents références.

37 Pour une critique informée des propositions contemporaines en matière de localisation fonctionnelle, voir William R. Uttal, *The New Phrenology. The Limits of Localizing Cognitive Processes in the Brain*, Cambridge (Massachusetts), The MIT Press, 2001.

38 Endel Tulving, « Episodic and semantic memory », in *Organization of Memory*, dir. E. Tulving et W. Donaldson, New York, Academic Press, 1972, p. 381-403.

39 Endel Tulving, « How many memory systems are there ? », *American Psychologist*, 40/4, 1985, p. 385-398.

40 Daniel B. Willingham *etal.*, « Motor skills have diverse neural bases : spared and impaired skill acquisition in Huntington's disease », *Neuropsychology*, 10/3, 1996, p. 315-321.

41 John O'Keefe et Lynn Nadel, *The Hippocampus as a Cognitive Map*, Oxford University Press, 1978.

42 *Matière et mémoire*, p. 175, note I.

43 Wilhelm Wundt, *Éléments de psychologie physiologique* [1874], trad. sur la 2e éd. par É. Rouvier, Paris, Alcan, 1886, t. I, p. 242-252.

44 Georges A. Miller et Stephen Isard, « Some perceptual consequences of linguistic rules », *Journal of Verbal Learning and Verbal Behaviour*, 2, 1963, p. 217-228. Sur la distinction entre traitement « *top-down* » et « *bottom-up* », voir Alvin I. Goldman, *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, 1986, chap. IX.

45 Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, 1925 ; rééd. 1994.

46 Gottfried W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, XXVII.

47 Georges Chapouthier, *Biologie de la mémoire*, *op. cit.*, chap. VII.

48 Frederic C. Bartlett, *Remembering : a Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge University Press, 1932. Les travaux de Bartlett ont une importante postérité aujourd'hui chez des chercheurs comme Daniel Schacter.

49 John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, II, XXVII.

50 En philosophie, on peut voir dans la narration une manière de penser l'unité d'une vie en refusant de l'atomiser en une succession d'actions détachées. Voir A. MacIntyre, *After Virtue, a Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.

51 *L'Évolution créatrice*, Alcan, 1907, chap. I, p. 3.

52 *Ibid*., chap. I.

53 *Matière et mémoire*, p. 269.

54 *Matière et mémoire*, p. 67-68.

55 *Ibid*., p. 228.

56 *Ibid*., p. 270.

57 *Ibid*., p. 292.

58 *Ibid*., p. 292-293.

59 *Ibid*., p. 269.

60 *Ibid*., p. 293.

61 *Matière et mémoire*, p. 88 *sq.*

62 William James, *The Principles of Psychology*, *op. cit.*, chap. XX, « Perception of space », t. II, p. 134-282. Pour la situation de la position de James dans ce débat, voir Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, PUF, 2008, chap. I.

63 *Matière et mémoire*, p. 100.

64 *Matière et mémoire*, p. 268 *sq.*

65 Thomas Pradeu, « L'immunité et l'interactionnisme biologique », in *Le Tout et les parties dans les systèmes naturels*, dir. T. Martin, Vuibert, 2007, p. 99-106.

66 Michael Faraday, « A speculation touching electric conduction and the nature of matter », *The London, Edinburgh and DublinPhilosophical Magazine and Journal of Science*, 1844, p. 136-144 ; repris in *Experimental Researches in Electricity*, Londres, Richard and John Edward Taylor, 1844, t. II, p. 284-293. Voir Geoffrey N. Cantor, *Michael Faraday Sandemanian and Scientist*, Houndmills et Londres, Palgrave Macmillan, 1991.

67 « La perception du changement », in *La Pensée et le Mouvant*, Paris, Alcan, 1934, p. 165 ; cité par Milic Capek, *Bergson and Modern Physics*, *op. cit*., p. 274.

68 *Matière et mémoire*, p. 269.

69 Milic Capek, 1971, *Bergson and Modern Physics*, Boston Studies in the philosophy of science, Dordrecht, Reidel, chap. IX-XI.

70 Alfred N. Whitehead, *Process and Reality* (1929), New York, The Free Press, rééd. 1978, p. 16-20. Milic Capek (in *Bergson and Modern Physics*, *op. cit.*, chap. XI) reproche à Bergson et à Whitehead de négliger l'importance de la notion de contemporanéité (et donc d'indépendance mutuelle) dans la physique récente.

71 *Matière et mémoire*, p. 91-93.

72 Gottfried F. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, VIII, édition Gerhardt des *Philosophische Schriften*, Olms Verlag, t. IV, p. 118.

73 *Matière et mémoire*, p. 252 et 295. Voir l'analyse de Karin Stephen, in *Misuse of Mind. A Study of Bergson's Attack on Intellectualism*, Londres, Routledge, 1922. Elle oppose « matière » et « fait », d'une manière que Bergson a explicitement approuvée. « La différence entre la matière et le fait est produite par l'acte mental qui tient la matière pour ainsi dire en tension tout au long d'un épisode de la durée » (p. 86).

74 *Matière et mémoire*, p. 97.

75 Émile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, Baillière, 1874.

76 *Matière et mémoire*, p. 295-297.

77 « L'âme et le corps », in *L'Énergie spirituelle*.

78 *Matière et mémoire*, p. 270 : les actions sont la « raison d'être » de l'union avec le corps.

79 Kevin O' Regan et Alva Noë, « A sensori-motor approach to vision and visual consciousness », *Behavioral and Brain Sciences*, 24/5, 2001, p. 939-973 ; Alva Noë, *Action in Perception*, Cambridge (Massachusetts), The MIT Press, 2004. Voir aussi, pour une réponse, Ned Block, « Review of Alva Noë's *Action in perception* », in *Consciousness, Function and Representation*, Cambridge (Massachusetts), The MIT Press, 2007, p. 363-375.

# MATIÈRE ET MÉMOIRE

## Essai sur la relation du corps à l'esprit

# Avant-propos
# de la septième édition[80]

***[1]*** *Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le rapport de l'un à l'autre sur un exemple précis, celui de la mémoire. Il est donc nettement dualiste* [81] *. Mais, d'autre part, il envisage corps et esprit de telle manière qu'il espère atténuer beaucoup, sinon supprimer, les difficultés théoriques que le dualisme a toujours soulevées et qui font que, suggéré par la conscience immédiate, adopté par le sens commun, il est fort peu en honneur parmi les philosophes* [82] *.*

*Ces difficultés tiennent, pour la plus grande part, à la conception tantôt réaliste, tantôt idéaliste, qu'on se fait de la matière* [83] *. L'objet de notre premier chapitre est de montrer qu'idéalisme et réalisme sont deux thèses également excessives, qu'il est faux de réduire la matière à la représentation que nous en avons, faux aussi d'en faire une chose qui produirait en nous des représentations mais qui serait d'une autre nature qu'elles. La matière, pour nous, est un ensemble d'« images* [84] *». Et par « image » nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose – une existence située à mi-chemin entre la « chose » et la « représentation ». Cette conception de la matière est tout simplement celle du sens commun. On étonnerait beaucoup un homme étranger aux spéculations* ***[2]*** *philosophiques en lui disant que l'objet qu'il a devant lui, qu'il voit et qu'il touche, n'existe que dans son esprit et pour son esprit, ou même, plus généralement, n'existe que pour un esprit, comme le voulait Berkeley* [85] *. Notre interlocuteur soutiendrait toujours que l'objet existe indépendamment de la conscience qui le perçoit. Mais d'autre part, nous étonnerions autant cet interlocuteur en lui disant que l'objet est tout différent de ce qu'on y aperçoit, qu'il n'a ni la couleur que l'œil lui prête, ni la résistance que la main y trouve. Cette couleur et cette résistance sont, pour lui, dans l'objet : ce ne sont pas des états de notre esprit, ce sont des éléments constitutifs d'une existence indépendante de la nôtre. Donc, pour le sens commun, l'objet existe en lui-même et, d'autre part, l'objet est, en lui-même, pittoresque comme nous l'apercevons : c'est une image, mais une image qui existe en soi.*

*Tel est précisément le sens où nous prenons le mot « image » dans notre premier chapitre. Nous nous plaçons au point de vue d'un esprit qui ignorerait les discussions entre philosophes. Cet esprit croirait naturellement que la matière existe telle qu'il la perçoit ; et puisqu'il la perçoit comme image, il ferait d'elle, en elle-même, une image. En un mot, nous considérons la matière avant la dissociation que l'idéalisme et le réalisme ont opérée*

*entre son existence et son apparence. Sans doute il est devenu difficile d'éviter cette dissociation, depuis que les philosophes l'ont faite. Nous demandons cependant au lecteur de l'oublier. Si, au cours de ce premier chapitre, des objections se présentent à son esprit contre telle ou telle de nos thèses, qu'il examine si ces objections ne naissent pas toujours de ce qu'il se replace à l'un ou à l'autre des deux points de vue au-dessus desquels nous l'invitons à s'élever.*

*Un grand progrès fut réalisé en philosophie le jour où Berkeley* **[3]** *établit, contre les « mechanical philosophers* [86] *», que les qualités secondaires de la matière avaient au moins autant de réalité que les qualités primaires* [87] *. Son tort fut de croire qu'il fallait pour cela transporter la matière à l'intérieur de l'esprit et en faire une pure idée. Sans doute, Descartes mettait la matière trop loin de nous quand il la confondait avec l'étendue géométrique. Mais pour la rapprocher de nous, point n'est besoin d'aller jusqu'à la faire coïncider avec notre esprit lui-même. Pour être allé jusque-là, Berkeley se vit incapable de rendre compte du succès de la physique et obligé, alors que Descartes avait fait des relations mathématiques entre les phénomènes leur essence même, de tenir l'ordre mathématique de l'univers pour un pur accident* [88] *. La critique kantienne devint alors nécessaire pour rendre raison de cet ordre mathématique et pour restituer à notre physique un fondement solide – à quoi elle ne réussit d'ailleurs qu'en limitant la portée de nos sens et de notre entendement. La critique kantienne, sur ce point au moins, n'aurait pas été nécessaire, l'esprit humain, dans cette direction au moins, n'aurait pas été amené à limiter sa propre portée, la métaphysique n'eût pas été sacrifiée à la physique, si l'on eût pris le parti de laisser la matière à mi-chemin entre le point où la poussait Descartes et celui où la tirait Berkeley, c'est-à-dire, en somme, là où le sens commun la voit. C'est là que nous essayons de la voir nous-mêmes. Notre premier chapitre définit cette manière de regarder la matière ; notre quatrième chapitre en tire les conséquences.*

*Mais, comme nous l'annoncions d'abord, nous ne traitons la question de la matière que dans la mesure où elle intéresse le problème abordé dans le second et le troisième chapitre de ce livre, celui même qui fait l'objet de la présente étude : le problème de la relation de l'esprit au corps.*

*Cette relation, quoiqu'il soit constamment question d'elle* **[4]** *à travers l'histoire de la philosophie, a été en réalité fort peu étudiée. Si on laisse de côté les théories qui se bornent à constater « l'union de l'âme et du corps » comme un fait irréductible et inexplicable* [89] *, et celles qui parlent vaguement du corps comme d'un instrument de l'âme* [90] *, il ne reste guère d'autre conception de la relation psychophysiologique que l'hypothèse « épiphénoméniste » ou l'hypothèse « paralléliste »* [91] *, qui aboutissent l'une et l'autre dans la pratique – je veux dire dans l'interprétation des faits particuliers – aux mêmes conclusions. Que l'on considère, en effet, la pensée comme une simple fonction du cerveau et l'état de conscience comme un épiphénomène de l'état cérébral, ou que l'on tienne les états de la pensée et les états du cerveau pour deux traductions, en deux langues différentes, d'un même original, dans un cas comme dans l'autre on pose en principe que, si nous pouvions pénétrer à l'intérieur d'un cerveau qui travaille et assister au chassé-croisé des atomes dont l'écorce cérébrale est faite, et si, d'autre part, nous possédions la clef de la psychophysiologie, nous saurions tout le détail de ce qui se passe dans la conscience correspondante* [92] *.*

*À vrai dire, c'est là ce qui est le plus communément admis, par les philosophes aussi bien que par les savants. Il y aurait cependant lieu de se demander si les faits, examinés sans parti pris, suggèrent réellement une hypothèse de ce genre. Qu'il y ait solidarité entre l'état de conscience et le cerveau, c'est incontestable. Mais il y a solidarité aussi entre le vêtement et le clou auquel il est accroché, car si on arrache le clou, le vêtement tombe. Dira-t-on, pour cela, que la forme du clou dessine la forme du vêtement ou nous permette en aucune façon de la pressentir ? Ainsi, de ce que le fait psychologique est accroché à un* **[5]** *état cérébral, on ne peut conclure au « parallélisme » des*

*deux séries psychologique et physiologique* [93] *. Quand la philosophie prétend appuyer cette thèse paralléliste sur les données de la science, elle commet un véritable cercle vicieux : car, si la science interprète la solidarité, qui est un fait, dans le sens du parallélisme, qui est une hypothèse (et une hypothèse assez peu intelligible* [94] *), c'est, consciemment ou inconsciemment, pour des raisons d'ordre philosophique* [95] *. C'est parce qu'elle a été habituée par une certaine philosophie à croire qu'il n'y a pas d'hypothèse plus plausible, plus conforme aux intérêts de la science positive.*

*Or, dès qu'on demande aux faits des indications précises pour résoudre le problème, c'est sur le terrain de la mémoire qu'on se trouve transporté. On pouvait s'y attendre, car le souvenir, – ainsi que nous essayons de le montrer dans le présent ouvrage, – représente précisément le point d'intersection entre l'esprit et la matière* [96] *. Mais peu importe la raison : personne ne contestera, je crois, que dans l'ensemble des faits capables de jeter quelque lumière sur la relation psychophysiologique, ceux qui concernent la mémoire, soit à l'état normal, soit à l'état pathologique, occupent une place privilégiée. Non seulement les documents sont ici d'une abondance extrême (qu'on songe seulement à la masse formidable d'observations recueillies sur les diverses aphasies !), mais nulle part aussi bien qu'ici l'anatomie, la physiologie et la psychologie n'ont réussi à se prêter un mutuel appui* [97] *. À celui qui aborde sans idée préconçue, sur le terrain des faits, l'antique problème des rapports de l'âme et du corps, ce problème apparaît bien vite comme se resserrant autour de la question de la mémoire, et même plus* ***[6]*** *spécialement de la mémoire des mots* [98] *: c'est de là, sans aucun doute, que devra partir la lumière capable d'éclairer les côtés les plus obscurs du problème* [99] *.*

*On verra comment nous essayons de le résoudre. D'une manière générale, l'état psychologique nous paraît, dans la plupart des cas, déborder énormément l'état cérébral. Je veux dire que l'état cérébral n'en dessine qu'une petite partie, celle qui est capable de se traduire par des mouvements de locomotion.*

*Prenez une pensée complexe qui se déroule en une série de raisonnements abstraits. Cette pensée s'accompagne de la représentation d'images, au moins naissantes. Et ces images elles-mêmes ne sont pas représentées à la conscience sans que se dessinent, à l'état d'esquisse ou de tendance, les mouvements par lesquels ces images se* joueraient *elles-mêmes sans l'espace – je veux dire, imprimeraient au corps telles ou telles attitudes, dégageraient tout ce qu'elles contiennent implicitement de mouvement spatial. Eh bien, de cette pensée complexe qui se déroule, c'est là, à notre avis, ce que l'état cérébral indique à tout instant. Celui qui pourrait pénétrer à l'intérieur d'un cerveau, et apercevoir ce qui s'y fait, serait probablement renseigné sur ces mouvements esquissés ou préparés ; rien ne prouve qu'il serait renseigné sur autre chose. Fût-il doué d'une intelligence surhumaine, eût-il la clef de la psychophysiologie, il ne serait éclairé sur ce qui se passe dans la conscience correspondante que tout juste autant que nous le serions sur une pièce de théâtre par les allées et venues des acteurs sur la scène.*

*C'est dire que la relation du mental au cérébral n'est pas une relation constante, pas plus qu'elle n'est une relation simple. Selon la nature de la pièce qui se joue, les mouvements des acteurs en disent plus ou moins long : presque tout, s'il s'agit d'une* ***[7]*** *pantomime ; presque rien, si c'est une fine comédie. Ainsi notre état cérébral contient plus ou moins de notre état mental, selon que nous tendons à extérioriser notre vie psychologique en action ou à l'intérioriser en connaissance pure.*

*Il y a donc enfin des tons différents de vie mentale, et notre vie psychologique peut se jouer à des hauteurs différentes, tantôt plus près, tantôt plus loin de l'action, selon le degré de notre* attention à la vie. *Là est une des idées directrices du présent ouvrage, celle même qui a servi de point de départ à notre travail* [100] *. Ce que l'on tient d'ordinaire pour une plus grande complication de l'état psychologique nous apparaît, de notre point de vue, comme une plus grande dilatation de notre personnalité tout entière qui, normalement resserrée par l'action, s'étend d'autant plus que se desserre davantage l'état où elle se*

*laisse comprimer et, toujours indivisée, s'étale sur une surface d'autant plus considérable. Ce qu'on tient d'ordinaire pour une perturbation de la vie psychologique elle-même, un désordre intérieur, une maladie de la personnalité, nous apparaît, de notre point de vue, comme un relâchement ou une perversion de la solidarité qui lie cette vie psychologique à son concomitant moteur, une altération ou une diminution de notre attention à la vie extérieure. Cette thèse, comme d'ailleurs celle qui consiste à nier la localisation des souvenirs de mots et à expliquer les aphasies tout autrement que par cette localisation, fut considérée comme paradoxale lors de la première publication de cet ouvrage (1896)* [101] *. Elle le paraîtra beaucoup moins aujourd'hui. La conception de l'aphasie qui était alors classique* [102] *, universellement admise et tenue pour intangible, est fort battue en brèche depuis quelques années, surtout pour des raisons d'ordre anatomique, mais en partie aussi pour des raisons psychologiques du même genre que celle que nous exposions dès cette époque* [103] *. Et l'étude si approfondie et originale* **[8]** *que M. Pierre Janet a faite des névroses l'a conduit dans ces dernières années, par de tout autres chemins, par l'examen des formes « psychasthéniques » de la maladie, à user de ces considérations de « tension » psychologique et d'« attention à la réalité » qu'on qualifia d'abord de vues métaphysiques* [104] *.* [105]

*À vrai dire, on n'avait pas tout à fait tort de les qualifier ainsi. Sans contester à la psychologie, non plus qu'à la métaphysique, le droit à s'ériger en science indépendante* [106] *, nous estimons que chacune de ces deux sciences doit poser des problèmes à l'autre et peut, dans une certaine mesure, l'aider à les résoudre. Comment en serait-il autrement, si la psychologie a pour objet l'étude de l'esprit humain en tant que fonctionnant utilement pour la pratique, et si la métaphysique n'est que ce même esprit humain faisant effort pour s'affranchir des conditions de l'action utile et pour se ressaisir comme pure énergie créatrice ? Bien des problèmes qui paraissent étrangers les uns aux autres, si l'on s'en tient à la lettre des termes où ces deux sciences les posent, apparaissent comme très voisins et*

*capables de se résoudre les uns par les autres quand on en approfondit ainsi la signification intérieure. Nous n'aurions pas cru, au début de nos recherches, qu'il pût y avoir une connexion quelconque entre l'analyse du souvenir et les questions qui s'agitent entre réalistes et idéalistes, ou entre mécanistes et dynamistes, au sujet de l'existence ou de l'essence de la matière. Pourtant cette* ***[9]*** *connexion est réelle : elle est même intime ; et, si l'on en tient compte, un problème métaphysique capital se trouve transporté sur le terrain de l'observation, où il pourra être résolu progressivement, au lieu d'alimenter indéfiniment les disputes entre écoles dans le champ clos de la dialectique pure. La complication de certaines parties du présent ouvrage tient à l'inévitable enchevêtrement de problèmes qui se produit quand on prend la philosophie de ce biais. Mais à travers cette complication, qui tient à la complication même de la réalité, nous croyons qu'on se retrouvera sans peine si l'on ne lâche pas prise des deux principes qui nous ont servi à nous-mêmes de fil conducteur dans nos recherches. Le premier est que l'analyse psychologique doit se repérer sans cesse sur le caractère utilitaire de nos fonctions mentales, essentiellement tournées vers l'action. Le second est que les habitudes contractées dans l'action, remontant dans la sphère de la spéculation, y créent des problèmes factices, et que la métaphysique doit commencer par dissiper ces obscurités artificielles* [107] .

---

80 Texte écrit en 1910 pour la traduction anglaise, et qui paraît en français pour la première fois avec la septième édition (1911). Il se substitue à un texte court qui occupait les pages I-III de l'édition originale de 1896 (voir Annexe, p. 299).

81 Il y a donc selon Bergson, d'une part, ce qu'il appellera plus loin le dualisme « vulgaire » (p. 270 : celui qui se « plac[e] au point de vue de l'espace »), défendu par un certain nombre de philosophes de la tradition ; et, d'autre part, un autre dualisme, celui qu'il va défendre comme une alternative. Le dualisme est présenté dans le livre à partir de trois couples de termes antinomiques : l'inétendu et l'extension ; qualité et quantité ; liberté et nécessité (voir Résumé et conclusion). Le dualisme a ainsi trois lignes de défense : irréductibilité de l'indivisible au divisible, irréductibilité de ce qu'on appelle aujourd'hui les *qualia* (le rouge, la saveur du sel) aux propriétés physiques, irréductibilité de la causalité par la liberté aux causes efficientes. La considération du temps et la question de la mémoire doivent permettre, aux yeux de Bergson, de définir le dualisme autrement qu'on ne l'a fait, et de rendre intelligible la relation des deux termes, telle qu'elle est déclinée par ces couples conceptuels (voir Introduction, p. 36 *sq.*).

82 Voir « Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive », conférence du 2 mai 1901 donnée à la Société de philosophie, in *Écrits philosophiques*, PUF, 2011, p. 231-272. Le dualisme traditionnel ou « spiritualisme » a, selon Bergson, deux défauts rédhibitoires : il « paraît *arbitraire* » et il « est *infécond* » (*ibid.*, p. 245). L'apparence d'arbitraire vient du fait de retenir de l'esprit ses manifestations les plus complexes, et de la matière ses formes les moins organisées : on se donne ainsi artificiellement l'irréductibilité d'un terme à l'autre qu'on cherche à démontrer. La stérilité vient du fait que l'assertion qui oppose radicalement deux concepts ne nous laisse apercevoir aucun horizon pour une recherche ultérieure. La question n'est pas de savoir si oui ou non corps et esprit sont identiques, mais « dans quelle mesure » (c'est-à-dire aussi : dans quelles circonstances diverses) ils peuvent se confondre et se différencier. La réponse est alors à chercher dans une « métaphysique positive » qui détermine progressivement son objet au lieu d'en délimiter *a priori* la nature.

83 La réponse à la question de la relation entre l'esprit et la matière suppose une métaphysique de la matière : avant de savoir si l'esprit est matériel, il faut déterminer ce que signifie « matériel ». La question est en particulier celle de la relation de la matière à la représentation, et c'est ici qu'intervient l'opposition entre réalisme et idéalisme. Malgré l'évocation, un peu plus loin, de Descartes (la matière est extension géométrique) et de Berkeley (l'être des choses, c'est leurs propriétés perceptibles), il faut être attentif à la généralité de cette opposition : la confrontation de telle et telle doctrine ne peut que l'illustrer, et non en épuiser le sens. La méthode du livre consiste toujours à repérer des oppositions récurrentes, à déterminer leurs présupposés communs, à interroger ceux-ci et à dissoudre les oppositions en déplaçant le point de perspective.

84 Le concept d'image est censé capter ce qui nous est donné, avant la bifurcation entre réalisme et idéalisme berkeleyen, le réalisme postulant des choses hors de l'esprit et indépendantes de lui, et l'idéalisme des idées des choses toujours dépendantes de l'esprit. Dans *De l'intelligence*, Hippolyte Taine a employé le terme « image » en un sens purement psychologique : les images sont des « résurrections spontanées de sensations antérieures » (*De l'intelligence* [1870], rééd. Paris, Hachette, 1892, t. II, p. 47), au sens où chez Hume les idées sont de « faibles images » des impressions (*Traité de la nature humaine*, I, « De l'entendement », I, I). Pour Taine, elles sont donc à la fois mentales et illusoires, puisqu'elles rendent faussement présent ce qui est absent. Bien que Bergson adopte plus loin l'expression d'« image-souvenir » pour désigner quelque chose de proche de ce que Taine désigne par « image », il est caractéristique de sa démarche qu'il commence par proposer une définition résolument réaliste de l'image comme ce qui, étant donné à percevoir, n'est pas une simple apparence illusoire, et se situe dans le monde matériel, non en nous.

85 La métaphysique immatérialiste de Berkeley, que ses *Principes de la connaissance humaine* (1710) exposent de manière détaillée, est déjà résumée par un texte antérieur, la note 429 du carnet B de ses *Cahiers de notes* : « exister c'est être perçu (*percipi*) ou percevoir (*percipere*) […] ou vouloir (*velle*) c'est-à-dire agir (*agere*) » (Berkeley, *Œuvres*, t. I, PUF, éd. G. Brykman, 1985, p. 78). Berkeley appelle « idées » les objets immédiats de la perception, et de telles idées sont toujours pour et par l'esprit : l'esprit fini les reçoit, l'esprit de Dieu les conserve et les donne à percevoir. Bien que Berkeley ne dise jamais que la matière est un ensemble d'idées, puisqu'il soutient qu'on peut se passer du concept de matière, Bergson est fondé à présenter sa doctrine ainsi, puisque la matière, entité inférée, se réduit à l'agencement des idées qui composent le monde naturel. Berkeley est un philosophe auquel Bergson a consacré des cours au Collège de France, et qui lui sert d'exemple en 1911 dans une conférence célèbre sur la relation entre l'unité cachée d'une philosophie et son explicitation par les signes linguistiques (« L'intuition philosophique », in *La Pensée et le Mouvant*, Paris, Alcan, 1934).

86 Bergson désigne vraisemblablement comme « *mechanical philosophers* » le groupe de philosophes et savants qu'a abrité la Royal Society de Londres au XVII e siècle, réunis autour de Boyle, Hooke et Locke. Le Britannique Robert Boyle (1627-1691) a joué un rôle dans la définition moderne de la pratique des sciences expérimentales et dans la promotion d'une conception corpusculariste du monde matériel (où l'agencement des composants infrasensibles détermine les propriétés directement observables des corps). Il a publié en 1674 *About the excellency and ground of the mechanical hypothesis*. C'est lui qui baptise la distinction entre qualités premières et secondes dans *Origin of forms and qualities* (1666), telle qu'elle est ensuite reprise par Locke dans son *Essai sur l'entendement humain* (II, VIII, 9-10) : l'esprit de la distinction est celui d'une opposition entre : a) propriétés intrinsèques, causalement efficaces et qui peuvent être attribuées aux composants infrasensibles des corps (taille, figure) comme aux corps perceptibles, et b) propriétés de second ordre (couleur, saveur), capables de produire des sensations, mais dont l'efficace se réduit à celui des propriétés de premier type et de leur combinaison.

87 Berkeley est très présent dans cet Avant-propos, et dans *Matière et mémoire* en général. Il y joue au moins deux rôles connexes. D'une part, il symbolise la conception « idéaliste » comme position antiréaliste : nier comme il le fait l'existence de la matière, c'est nier qu'elle existe comme substance au-delà de la représentation qu'on en a. Les objets matériels subsistent, dans son système, comme objets perceptibles, mais, selon Bergson, au prix d'une inintelligibilité inacceptable du caractère inflexible de l'ordre naturel. Berkeley s'identifie donc avec un terme à l'intérieur d'une alternative que Bergson entend dépasser. D'autre part, Berkeley apparaît aussi comme un allié de la démarche bergsonienne (d'où la mention d'un « grand progrès »). Bien qu'il place sur le même plan qualités premières et secondes (voir le premier des *Trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, 1713), son propos n'est pas, comme celui du sceptique, de diminuer notre confiance en la réalité des qualités premières. En insistant sur le fait qu'il n'entend pas transformer les choses en idées, mais les idées en choses (*Trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, Troisième dialogue, trad. et éd. G. Brykman et R. Dégremont, GF-Flammarion, 1998, p. 204), Berkeley introduit à l'idée d'une matière dénuée de propriétés occultes, perçue en elle-même, et qui est telle qu'elle nous apparaît, ce à quoi Bergson ne peut qu'être attentif.

88 C'est, pour Bergson, le vice essentiel de l'idéalisme, sur lequel il revient plus d'une fois dans *Matière et mémoire* : voir chap. I, p. 67 ; chap. IV, p. 229.

89 Descartes, Lettre à Élisabeth du 28 juin 1643, in *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, éd. J.-M. et M. Beyssade, GF-Flammarion, 1989, p. 73-76. Dans ses manifestations, l'union de l'âme et du corps est obscurément connue par l'entendement, et très clairement par les sens. Est clair ce qui est « présent et manifeste à un esprit attentif » (*Principes de la philosophie*, I, 45) : l'évidence sensible de l'union va de pair avec son inintelligibilité. D'où l'idée d'un fait « irréductible et inexplicable », selon l'expression de Bergson.

90 Plotin, par exemple, utilise fréquemment cette métaphore du corps comme instrument : *Ennéades*, I, 1, 3 ; I, 4, 16 ; IV, 7, 1 ; VI, 7, 5. Sur les relations de l'âme et du corps dans l'Antiquité, voir Lloyd P. Gerson, *Plotinus*, Londres, Routledge, 1994, chap. VII.

91 À l'hypothèse paralléliste, on peut rattacher la doctrine de l'harmonie préétablie que propose Leibniz du fait de son rejet de la solution cartésienne, ou « voie de l'influence » (*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, 1695), et celle de la dualité des attributs de la substance chez Spinoza. Le parallélisme psychophysiologique est défendu en particulier au XIX e siècle par Gustav Fechner (voir Isabelle Dupéron, *G. T. Fechner. Le Parallélisme psychophysiologique*, PUF, 2000) : « Pour nous, écrit Fechner, comme pour Leibniz, chaque fois qu'un processus se déroule dans l'esprit, un processus correspondant se déroule dans le corps, sans que l'on puisse dire que l'un des deux a causé l'autre » (*Zend-Avesta* [1851], cité par I. Dupéron, in *G. T. Fechner…*, *op. cit.*, p. 8). Pour Fechner, la différence entre corps et esprit se ramène à une différence de point de vue, externe et interne, sur le même être vivant. À noter que dans cette doctrine, l'aspect corporel de l'entité vivante n'a pas de primauté ontologique par rapport à son aspect spirituel. Si Bergson discute l'interprétation de la loi de Fechner dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, il rejette dans *Matière et mémoire* la possibilité de principe d'une déduction du mental à partir du cérébral que le parallélisme permet et appelle selon lui.L'épiphénoménisme, thèse selon laquelle les états mentaux sont fonction des états physiques sans être eux-mêmes la cause d'aucun état physique, est, à la fin du XIX e siècle, l'objet d'un débat entre ses partisans (voir Thomas Huxley, « On the hypothesis that animals are automata, and its history », *The Fortnightly Review*, 16, 1874, p. 555-580, reproduit in David M. Armstrong, *The Mind-Body Problem*, Boulder [Colorado], Westview Press, 1999 ; Henry Maudsley, *Body and Mind*, New York, Appleton and Co, 1886) et ses adversaires (William James, « Are we automata ? », *Mind*, 4, 1879, p. 1-22 ; *The Principles of Psychology*, New York, Holt, 1890, t. I, chap. V ; George J. Romanes, *Mind and Motion and Monism*, Londres, Longmans, Green and Co, 1896). Pour Huxley, dans son article de 1874, l'essentiel de la thèse cartésienne selon laquelle les animaux sont des automates n'est pas la privation de la conscience (selon lui, la notion d'automate conscient est claire). À sa suite, nous pouvons les concevoir comme des machines dont une partie – le système nerveux – met en mouvement les autres et surtout a pour fonction de susciter ces états de conscience que sont sensations, émotions et idées. Il applique alors son analyse à l'homme, chez lequel les états de conscience sont causés par les changements moléculaires de la substance cérébrale. Dès lors, « nos états mentaux [*mental conditions*] sont simplement les symboles, dans la conscience, des changements qui ont lieu automatiquement dans l'organisme » (reproduit dans Armstrong, *The Mind-Body Problem*, *op. cit.*, p. 164 ; nous traduisons). Ainsi, une volition sera « non la cause de l'acte volontaire, mais le symbole de l'état du cerveau qui est cause immédiate de cet acte » (*ibid.*). James répond en invoquant une utilité et un efficace de la conscience elle-même. Dans *Matière et mémoire*, Bergson hérite de ce débat et s'oppose au monisme matérialiste qui lui paraît indissociable de la position épiphénoméniste. Si différents qu'ils puissent paraître par leur provenance et leur contenu, parallélisme et épiphénoménisme sont unis, aux yeux de Bergson, par leurs conséquences indésirables communes, et ne peuvent s'appuyer selon lui, comme on le croit, sur des faits probants.

92 Une expérience de pensée similaire est présentée par Charles Bonnet comme la conséquence de l'union de l'âme et du corps dans son *Analyse abrégée de l'Essai analytique*, texte qui précède *LaPalingénésie philosophique* (Genève, Philibert et Chirol, 1769, t. I, p. 27) : « une intelligence qui connaîtrait à fond la mécanique du cerveau, qui verrait dans le plus grand détail tout ce qui s'y passe, y lirait comme dans un livre. Ce nombre prodigieux d'organes, infiniment petits, appropriés au sentiment et à la pensée, serait pour cette intelligence ce que sont pour nous les caractères d'imprimerie. Nous feuilletons les livres, nous les étudions ; cette intelligence se bornerait à contempler les cerveaux ». Bonnet est cité par Bergson dans la conférence « L'âme et le corps » (in *L'Énergie spirituelle*, Paris, Alcan, 1919, p. 40) parmi ceux qui ont « simplifié » la métaphysique cartésienne et préparé la conception de la relation entre organes cérébraux et fonctions psychiques telle qu'elle est postulée par la neurologie du XIX e siècle. Rappelons également ce qu'écrit James dans sa discussion de la théorie de l'automatisme conscient pour résumer l'épiphénoménisme auquel il ne souscrit pas : « Si nous avions une connaissance approfondie du système nerveux de Shakespeare, et une connaissance également approfondie de son environnement, nous pourrions être capables de montrer pourquoi à un certain moment de sa vie sa main en est venue à tracer sur certaines feuilles de papier ces petites marques noires difficiles à lire que par souci de brièveté nous appelons *Hamlet*. Nous comprendrions la nature de chaque rature et altération, et nous pourrions comprendre cela sans reconnaître en aucune façon l'existence des pensées dans l'esprit de Shakespeare » (*The Principles of Psychology*, éd. citée, t. I, p. 136 ; nous traduisons).

93 Le « parallélisme » (qui peut être ici indifféremment le parallélisme proprement dit ou l'épiphénoménisme) s'appuie en particulier, dans le contexte où Bergson écrit, sur une interprétation des faits pathologiques. Pour la neurologie du XIX e siècle, la preuve de la solidarité entre état cérébral et état mental, c'est d'abord et surtout la conséquence en termes de déficit de la lésion cérébrale localisée, puis les enseignements de la physiologie expérimentale (conséquences sur les fonctions sensorielles et motrices de la stimulation électrique ou de l'extirpation de parties du cortex de l'animal, conséquences qui varient selon l'emplacement de celles-ci). Discuter le parallélisme, c'est donc en particulier discuter le raisonnement qui présente des corrélations anatomo-cliniques comme des preuves en faveur d'une telle doctrine. Bergson est précédé sur ce point par le philosophe de la psychologie Wilhelm Wundt (cité et

discuté dans le chapitre II de *Matière et mémoire*), lequel développe une critique de la localisation fonctionnelle qui est méthodologique et non, comme celle de Bergson, inspirée par une métaphysique dualiste : « Parce que la suppression d'une vis arrête le rouage d'une montre, personne n'affirmera que cette vis met la montre en mouvement » (in *Éléments de psychologie physiologique*, trad. sur la 2$^{e}$ éd. É. Rouvier, Paris, Alcan, 1886, t. I, chap. V). En montrant que l'inférence de la localisation de la lésion à la localisation de la fonction est illégitime, Wundt se prononce pour une forme de localisation non stricte ou distribuée. Bergson infléchit le sens de cette critique, mais il fait fond sur elle.

94 Sur ce dernier point nous nous sommes appesanti plus particulièrement dans un article intitulé : Le paralogisme psychophysiologique (*Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1904).

95 Le texte auquel Bergson renvoie en note est repris dans *L'Énergie spirituelle* sous le titre : « Le cerveau et la pensée : une illusion philosophique ». La critique de la thèse selon laquelle la science corrobore, par ses résultats, le parallélisme ou l'épiphénoménisme, est reprise dans « L'âme et le corps », du même recueil. Voir Introduction, p. 11.

96 Annonce du motif directeur du livre : la solution du problème de l'esprit et du corps passe par l'adoption d'une perspective où la question du temps est décisive. Voir Introduction, p. 16-21.

97 Le terme d'« aphasie » est introduit en 1864 par Armand Trousseau pour désigner tout trouble de l'expression parlée dû à une détérioration du fonctionnement cérébral chez l'adulte, en remplacement du terme d'« aphémie » que Paul Broca avait choisi en 1861. Lorsque Bergson parle des « diverses aphasies », il prend acte du fait que la complexité de la symptomatologie conduit les médecins et neurologues (voir en particulier Carl Wernicke, *Der aphasische Symptomenkomplex*, Breslau, Cohn und Weigert, 1874) à distinguer des formes d'aphasie qui diffèrent entre elles, et en particulier des aphasies « sensorielles », où c'est la compréhension du langage qui est détériorée (même si elle n'est nullement la seule à l'être), et des « aphasies motrices » où en principe c'est exclusivement le versant expressif qui est touché (sur ces questions, voir Denis Forest, *Histoire des aphasies*, PUF, 2005). Dans *Matière et mémoire*, le problème fondamental que retient Bergson est celui de la liaison du son et du sens dans la compréhension de la parole, donc l'aphasie sensorielle et ses variétés, bien plus que l'aphasie motrice telle que Broca et Trousseau s'y étaient intéressés. Sans doute est-il plus essentiel à Bergson de réfuter une théorie matérialiste de la compréhension de la phrase que de sa production ou extériorisation.

98 Classer les troubles du langage à la rubrique « troubles de la mémoire » ne va pas naturellement de soi. Cela suppose à la fois une certaine psychologie de la performance linguistique (être capable de parler, c'est être capable de se souvenir des signes verbaux) et une certaine conception des opérations cérébrales (le fonctionnement de celui-ci est affaire d'archivage, de reviviscence opportune et de liaison des souvenirs).

99 Voir « Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive », art. cité. S'intéresser aux souvenirs de mots, c'est prendre la matière à son point d'organisation le plus complexe (le cerveau humain), et retenir une strate qui est celle des images, non des idées – images dont la science semble pouvoir localiser la source. Pour réfuter le monisme, il faut s'installer dans cette région moyenne où il est éminemment plausible : « Il m'a semblé qu'il y avait un moyen, et un seul, de réduire le monisme : c'était d'aller le chercher sur son propre terrain » (*ibid.*, p. 143).

100 Dans le chapitre III, voir la théorie des plans de conscience, qui était déjà présentée dans le premier Avant-propos du livre comme le « point de départ de notre travail ».

101 Il faut prendre garde au fait que Bergson ne s'oppose nullement (comment le pourrait-il ?) à la neurologie lorsque celle-ci localise des lésions anatomiques, voire des régions qui intéressent le langage. Ce qu'il nie, c'est que l'hypothèse de traces mnésiques dans le cerveau explique la mémoire des mots comme fait psychologique et que la région de Wernicke, par exemple, soit le lieu où sont déposées des « images » des mots appartenant au répertoire verbal du locuteur.

102 Bergson estime, en 1911, que l'évolution de la conception scientifique des aphasies donne rétrospectivement raison aux critiques qu'il adressait à la neurologie en 1896. En France, c'est le neurologue Pierre Marie (1853-1940) qui, dans une série d'articles parus en 1906 dans *LaGazette médicale*, t. XXVI (« Révision de la question de l'aphasie », p. 241-247 ; p. 493-500 ; p. 565-571), attire l'attention par sa critique de la doctrine que Bergson entendait déjà rejeter. Rappelons que ce qui fait débat n'est pas l'existence de l'aphasie, ni seulement l'importance spéciale, pour le langage, de l'intégrité des régions identifiées par Broca et Wernicke (Marie conteste que la première exerce la fonction qu'on lui prête et considère la lésion de la seconde comme la cause de l'« aphasie vraie »). Ce qui fait débat est la classification traditionnelle des aphasies, et surtout la validité du schème explicatif qui fait d'images déposées dans le cerveau ce dont dépend systématiquement et exclusivement la mémoire (ou la compétence) linguistique.

103 Voir les travaux de Pierre Marie et l'ouvrage de F. MOUTIER, *L'aphasie de Broca*, Paris, 1908 (en particulier le chap. VII). Nous ne pouvons entrer dans le détail des recherches et des controverses relatives à la question. Nous tenons cependant à citer le récent article de J. DAGNAN-BOUVERET, L'aphasie motrice sous-corticale (*Journal de psychologie normale et pathologique*, janvier-février 1911).

104 P. JANET, *Les obsessions et la psychasthénie*, Paris, F. Alcan, 1903 (en particulier p. 474-502) [24].

105 Dans cet ouvrage de Pierre Janet, les références à *Matière et mémoire* ne manquent pas (voir *Les Obsessions et la Psychasthénie*, Paris, Alcan, 1903, notes p. 480, 489-490, 496) ; par ailleurs, en 1896, *Matière et mémoire* renvoyait déjà aux travaux de Janet, p. 166 et p. 224. Janet s'intéresse à la perte du sentiment de la réalité chez certains malades mentaux et mène une analyse, à certains égards bergsonienne, des conditions de l'attention au présent et de ses perturbations. La « tension psychologique » va de pair avec la « fonction du réel » et l'équilibre mental, son abaissement est crucial dans la psychasthénie. Comme Janet ne renonce pas à voir dans la tension psychologique le corrélat de phénomènes cérébraux inconnus (voir *LesObsessions et la Psychasthénie*, éd. citée, p. 497), on peut estimer que Bergson minimise leurs différences.

106 Selon Bergson, il faut reconnaître à la métaphysique le statut d'une science empirique, si, comme métaphysique positive, elle est susceptible d'un développement progressif marqué par des « découvertes » (« Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive », art. cité, p. 247). Que sont, que doivent-être alors les relations entre la métaphysique ainsi comprise et la psychologie ? Théodule Ribot, dans l'Introduction de *La Psychologie anglaise contemporaine* [1870] (rééd. Paris, Baillière, 1881), exposait la thèse d'une autonomisation croissante de la psychologie (comme psychologie expérimentale) qui se détache progressivement de la philosophie à mesure qu'elle gagne en scientificité, sur le modèle du devenir historique d'autres sciences. Pour Bergson, au contraire, l'indépendance en un sens faible, ou distinction des deux sciences, ne peut pas être leur autonomie en un sens fort, au sens où leurs progrès respectifs seraient accomplis de manière parallèle et sans enrichissement réciproque. C'est en un sens la thèse centrale du livre, indissociable de sa méthode. Sur les relations entre psychologie et métaphysique, voir Georges Politzer, un des détracteurs les plus virulents de Bergson, mais aussi un de ses commentateurs les plus pénétrants : *La Fin d'une parade philosophique. Le Bergsonisme*, Les Revues, 1929 ; rééd. Pauvert, 1968. Voir Introduction, p. 8-15.

107 Ce point s'éclaircit en particulier au chapitre III, p. 198 *sq.* : la vie psychologique, en étant orientée vers l'action, tend à faire de l'agissant le critère de l'existant : dès lors, l'inactualité du passé est confondue à tort avec son incapacité à subsister par lui-même et on en vient à postuler des traces cérébrales pour le soutenir dans l'être. Parvenir à dissocier le plan théorique du plan pratique avec lequel on le confond, c'est donc se donner les moyens de penser de manière inédite la conservation du passé et la réalité de l'esprit. En même temps, l'étude de l'homme « être vivant » doit servir à assurer celle de l'homme « être pensant ». La relation des termes et leur écart peuvent « devenir des faits présentables à l'observation » (« Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive », art. cité, p. 139).

# chapitre premier

## De la sélection des images pour la représentation. – Le rôle du corps

Nous allons feindre pour un instant que nous **[11]**ne connaissions rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur. Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot, images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme[108]. Toutes ces images agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires selon des lois constantes, que j'appelle les lois de la nature, et comme la science parfaite de ces lois permettrait sans doute de calculer et de prévoir ce qui se passera dans chacune de ces images, l'avenir des images doit être contenu dans leur présent et n'y rien ajouter de nouveau. Pourtant il en est une qui tranche sur toutes les autres en ce que je ne la connais pas seulement du dehors par des perceptions, mais aussi du dedans par des affections : c'est mon corps. J'examine les conditions où ces affections se produisent : je trouve qu'elles viennent toujours s'intercaler entre des ébranlements que je reçois du dehors et des

mouvements que je vais exécuter, comme si elles devaient exercer une **[12]**influence mal déterminée sur la démarche finale. Je passe mes diverses affections en revue : il me semble que chacune d'elles contient à sa manière une invitation à agir, avec, en même temps, l'autorisation d'attendre et même de ne rien faire. Je regarde de plus près : je découvre des mouvements commencés, mais non pas exécutés, l'indication d'une décision plus ou moins utile, mais non pas la contrainte qui exclut le choix. J'évoque, je compare mes souvenirs : je me rappelle que partout, dans le monde organisé, j'ai cru voir cette même sensibilité apparaître au moment précis où la nature, ayant conféré à l'être vivant la faculté de se mouvoir dans l'espace, signale à l'espèce, par la sensation, les dangers généraux qui la menacent, et s'en remet aux individus des précautions à prendre pour y échapper[109]. J'interroge enfin ma conscience sur le rôle qu'elle s'attribue dans l'affection : elle répond qu'elle assiste en effet, sous forme de sentiment ou de sensation, à toutes les démarches dont je crois prendre l'initiative, qu'elle s'éclipse et disparaît au contraire dès que mon activité, devenant automatique, déclare ainsi n'avoir plus besoin d'elle. Ou bien donc toutes les apparences sont trompeuses, ou l'acte auquel l'état affectif aboutit n'est pas de ceux qui pourraient rigoureusement se déduire des phénomènes antérieurs comme un mouvement d'un mouvement, et dès lors il ajoute véritablement quelque chose de nouveau à l'univers et à son histoire. Tenons-nous-en aux apparences ; je vais formuler purement et simplement ce que je sens et ce que je vois : *Tout se passe comme si, dans cet ensemble d'images que j'appelle l'univers, rien ne se pouvait produire de réellement nouveau que par l'intermédiaire de certaines images particulières, dont le type m'est fourni par mon corps.*

**[13]**J'étudie maintenant, sur des corps semblables au mien, la configuration de cette image particulière que j'appelle mon corps. J'aperçois des nerfs afférents qui transmettent des ébranlements aux centres nerveux, puis des nerfs efférents qui partent du centre, conduisent des ébranlements à la périphérie, et mettent en mouvement les parties du corps ou le corps tout entier. J'interroge

le physiologiste et le psychologue sur la destination des uns et des autres. Ils répondent que si les mouvements centrifuges du système nerveux peuvent provoquer le déplacement du corps ou des parties du corps, les mouvements centripètes, ou du moins certains d'entre eux, font naître la représentation du monde extérieur. Qu'en faut-il penser ?

Les nerfs afférents sont des images, le cerveau est une image, les ébranlements transmis par les nerfs sensitifs et propagés dans le cerveau sont des images encore. Pour que cette image que j'appelle ébranlement cérébral engendrât les images extérieures, il faudrait qu'elle les contînt d'une manière ou d'une autre, et que la représentation de l'univers matériel tout entier fût impliquée dans celle de ce mouvement moléculaire. Or, il suffirait d'énoncer une pareille proposition pour en découvrir l'absurdité. C'est le cerveau qui fait partie du monde matériel, et non pas le monde matériel qui fait partie du cerveau. Supprimez l'image qui porte le nom de monde matériel, vous anéantissez du même coup le cerveau et l'ébranlement cérébral qui en sont des parties. Supposez au contraire que ces deux images, le cerveau et l'ébranlement cérébral, s'évanouissent : par hypothèse vous n'effacez qu'elles, c'est-à-dire fort peu de chose, un détail insignifiant dans un immense tableau. Le tableau dans son ensemble, c'est-à-dire l'univers, subsiste intégralement. Faire du cerveau la condition de l'image totale, **[14]**c'est véritablement se contredire soi-même, puisque le cerveau, par hypothèse, est une partie de cette image. Ni les nerfs ni les centres nerveux ne peuvent donc conditionner l'image de l'univers.

Arrêtons-nous sur ce dernier point. Voici les images extérieures, puis mon corps, puis enfin les modifications apportées par mon corps aux images environnantes. Je vois bien comment les images extérieures influent sur l'image que j'appelle mon corps : elles lui transmettent du mouvement. Et je vois aussi comment ce corps influe sur les images extérieures : il leur restitue du mouvement. Mon corps est donc, dans l'ensemble du monde matériel, une image qui agit comme les autres images, recevant et rendant du mouvement, avec cette seule différence,

peut-être, que mon corps paraît choisir, dans une certaine mesure, la manière de rendre ce qu'il reçoit. Mais comment mon corps en général, mon système nerveux en particulier, engendreraient-ils tout ou partie de ma représentation de l'univers ? Dites que mon corps est matière ou dites qu'il est image, peu m'importe le mot. S'il est matière, il fait partie du monde matériel, et le monde matériel, par conséquent, existe autour de lui et en dehors de lui. S'il est image, cette image ne pourra donner que ce qu'on y aura mis, et puisqu'elle est, par hypothèse, l'image de mon corps seulement, il serait absurde d'en vouloir tirer celle de tout l'univers. *Mon corps, objet destiné à mouvoir des objets, est donc un centre d'action ; il ne saurait faire naître une représentation*.

Mais si mon corps est un objet capable d'exercer une action réelle et nouvelle sur les objets qui l'entourent, il doit **[15]**occuper vis-à-vis d'eux une situation privilégiée. En général, une image quelconque influence les autres images d'une manière déterminée, calculable même, conformément à ce qu'on appelle les lois de la nature. Comme elle n'aura pas à choisir, elle n'a pas non plus besoin d'explorer la région d'alentour, ni de s'essayer par avance à plusieurs actions simplement possibles. L'action nécessaire s'accomplira d'elle-même, quand son heure aura sonné. Mais j'ai supposé que le rôle de l'image que j'appelle mon corps était d'exercer sur d'autres images une influence réelle, et par conséquent de se décider entre plusieurs démarches matériellement possibles. Et puisque ces démarches lui sont sans doute suggérées par le plus ou moins grand avantage qu'elle peut tirer des images environnantes, il faut bien que ces images dessinent en quelque manière, sur la face qu'elles tournent vers mon corps, le parti que mon corps pourrait tirer d'elles. De fait, j'observe que la dimension, la forme, la couleur même des objets extérieurs se modifient selon que mon corps s'en approche ou s'en éloigne, que la force des odeurs, l'intensité des sons, augmentent et diminuent avec la distance, enfin que cette distance elle-même représente surtout la mesure dans laquelle les corps environnants sont assurés, en quelque sorte, contre l'action immédiate de mon

corps. À mesure que mon horizon s'élargit, les images qui m'entourent semblent se dessiner sur un fond plus uniforme et me devenir indifférentes. Plus je rétrécis cet horizon, plus les objets qu'il circonscrit s'échelonnent distinctement selon la plus ou moins grande facilité de mon corps à les toucher et à les mouvoir. Ils renvoient donc à mon corps, comme ferait un miroir, son influence éventuelle ; ils s'ordonnent selon les puissances croissantes ou décroissantes de mon corps. *Les objets qui entourent* ***[16]*** *mon corps réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux.*

Je vais maintenant, sans toucher aux autres images, modifier légèrement celle que j'appelle mon corps. Dans cette image, je sectionne par la pensée tous les nerfs afférents du système cérébro-spinal. Que va-t-il se passer ? Quelques coups de scalpel auront tranché quelques faisceaux de fibres : le reste de l'univers, et même le reste de mon corps, demeureront ce qu'ils étaient. Le changement opéré est donc insignifiant. En fait, « ma perception » tout entière s'évanouit. Examinons donc de plus près ce qui vient de se produire. Voici les images qui composent l'univers en général, puis celles qui avoisinent mon corps, puis enfin mon corps lui-même. Dans cette dernière image, le rôle habituel des nerfs centripètes est de transmettre des mouvements au cerveau et à la moelle ; les nerfs centrifuges renvoient ce mouvement à la périphérie. Le sectionnement des nerfs centripètes ne peut donc produire qu'un seul effet réellement intelligible, c'est d'interrompre le courant qui va de la périphérie à la périphérie en passant par le centre ; c'est, par suite, de mettre mon corps dans l'impossibilité de puiser, au milieu des choses qui l'entourent, la qualité et la quantité de mouvement nécessaires pour agir sur elles. Voilà qui concerne l'action, et l'action seulement. Pourtant c'est ma perception qui s'évanouit. Qu'est-ce à dire, sinon que ma perception dessine précisément dans l'ensemble des images, à la manière d'une ombre ou d'un reflet, les actions virtuelles ou possibles de mon corps ? Or, le système d'images où le scalpel n'a opéré qu'un changement insignifiant est

ce qu'on appelle généralement le monde matériel ; et, **[17]**d'autre part, ce qui vient de s'évanouir, c'est « ma perception » de la matière. D'où, provisoirement, ces deux définitions : *J'appelle* matière *l'ensemble des images,* et perception de la matière *ces mêmes images rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée, mon corps* [110] .

Approfondissons ce dernier rapport. Je considère mon corps avec les nerfs centripètes et centrifuges, avec les centres nerveux. Je sais que les objets extérieurs impriment aux nerfs afférents des ébranlements qui se propagent aux centres, que les centres sont le théâtre de mouvements moléculaires très variés, que ces mouvements dépendent de la nature et de la position des objets. Changez les objets, modifiez leur rapport à mon corps, et tout est changé dans les mouvements intérieurs de mes centres perceptifs. Mais tout est changé aussi dans « ma perception ». Ma perception est donc fonction de ces mouvements moléculaires, elle en dépend. Mais comment en dépend-elle ? Vous direz peut-être qu'elle les traduit, et que je ne me représente rien autre chose, en dernière analyse, que les mouvements moléculaires de la substance cérébrale. Mais comment cette proposition aurait-elle le moindre sens, puisque l'image du système nerveux et de ses mouvements intérieurs n'est par hypothèse que celle d'un certain objet matériel, et que je me représente l'univers matériel dans sa totalité ? Il est vrai qu'on essaie ici de tourner la difficulté. On nous montre un cerveau analogue, dans son essence, au reste de l'univers matériel, image par conséquent si l'univers est image. Puis, comme on veut que les mouvements intérieurs de ce cerveau créent ou déterminent la représentation du monde matériel tout entier, image qui déborde infiniment celle des vibrations cérébrales, on affecte de ne plus voir dans **[18]**ces mouvements moléculaires, ni dans le mouvement en général, des images comme les autres, mais quelque chose qui serait plus ou moins qu'une image, en tout cas d'une autre nature que l'image, et d'où la représentation sortirait par un véritable miracle. La matière devient ainsi chose radicalement différente de la représentation, et

dont nous n'avons par conséquent aucune image ; en face d'elle on pose une conscience vide d'images, dont nous ne pouvons nous faire aucune idée ; enfin, pour remplir la conscience, on invente une action incompréhensible de cette matière sans forme sur cette pensée sans matière. Mais la vérité est que les mouvements de la matière sont très clairs en tant qu'images, et qu'il n'y a pas lieu de chercher dans le mouvement autre chose que ce qu'on y voit. L'unique difficulté consisterait à faire naître de ces images très particulières la variété infinie des représentations ; mais pourquoi y songerait-on, alors que, de l'avis de tous, les vibrations cérébrales font partie du monde matériel, et que ces images, par conséquent, n'occupent qu'un très petit coin de la représentation ? – Que sont donc enfin ces mouvements, et quel rôle ces images particulières jouent-elles dans la représentation du tout ? – Je n'en saurais douter : ce sont, à l'intérieur de mon corps, des mouvements destinés à préparer, en la commençant, la réaction de mon corps à l'action des objets extérieurs. Images eux-mêmes, ils ne peuvent créer des images ; mais ils marquent à tout moment, comme ferait une boussole qu'on déplace, la position d'une certaine image déterminée, mon corps, par rapport aux images environnantes. Dans l'ensemble de la représentation, ils sont fort peu de chose ; mais ils ont une importance capitale pour cette partie de la représentation que j'appelle mon corps, car**[19]** ils en esquissent à tout moment les démarches virtuelles. Il n'y a donc qu'une différence de degré, il ne peut y avoir une différence de nature, entre la faculté dite perceptive du cerveau et les fonctions réflexes de la moelle épinière. La moelle transforme les excitations subies en mouvements exécutés ; le cerveau les prolonge en réactions simplement naissantes ; mais, dans un cas comme dans l'autre, le rôle de la matière nerveuse est de conduire, de composer entre eux ou d'inhiber des mouvements. D'où vient alors que « ma perception de l'univers » paraisse dépendre des mouvements internes de la substance cérébrale, changer quand ils varient et s'évanouir quand ils sont abolis ?

La difficulté de ce problème tient surtout à ce qu'on se représente la substance grise et ses modifications comme des

choses qui se suffiraient à elles-mêmes et qui pourraient s'isoler du reste de l'univers[111]. Matérialistes et dualistes s'accordent, au fond, sur ce point. Ils considèrent à part certains mouvements moléculaires de la matière cérébrale : alors, les uns voient dans notre perception consciente une phosphorescence qui suit ces mouvements et en illumine la trace ; les autres déroulent nos perceptions dans une conscience qui exprime sans cesse à sa manière les ébranlements moléculaires de la substance corticale : dans un cas comme dans l'autre, ce sont des états de notre système nerveux que la perception est censée dessiner ou traduire. Mais le système nerveux peut-il se concevoir vivant sans l'organisme qui le nourrit, sans l'atmosphère où l'organisme respire, sans la terre que cette atmosphère baigne, sans le soleil autour duquel la terre gravite ? Plus généralement, la fiction d'un objet matériel isolé n'implique-t-elle pas une espèce d'absurdité, puisque cet **[20]**objet emprunte ses propriétés physiques aux relations qu'il entretient avec tous les autres, et doit chacune de ses déterminations, son existence même par conséquent, à la place qu'il occupe dans l'ensemble de l'univers ? Ne disons donc pas que nos perceptions dépendent simplement des mouvements moléculaires de la masse cérébrale. Disons qu'elles varient avec eux, mais que ces mouvements eux-mêmes restent inséparablement liés au reste du monde matériel. Il ne s'agit plus alors seulement de savoir comment nos perceptions se rattachent aux modifications de la substance grise. Le problème s'élargit, et se pose aussi en termes beaucoup plus clairs. Voici un système d'images que j'appelle ma perception de l'univers, et qui se bouleverse de fond en comble pour des variations légères d'une certaine image privilégiée, mon corps. Cette image occupe le centre ; sur elle se règlent toutes les autres ; à chacun de ses mouvements tout change, comme si l'on avait tourné un kaléidoscope. Voici d'autre part les mêmes images, mais rapportées chacune à elle-même ; influant sans doute les unes sur les autres, mais de manière que l'effet reste toujours proportionné à la cause : c'est ce que j'appelle l'univers. Comment expliquer que ces deux systèmes coexistent, et que les mêmes images soient relativement invariables dans l'univers,

infiniment variables dans la perception ? Le problème pendant entre le réalisme et l'idéalisme, peut-être même entre le matérialisme et le spiritualisme, se pose donc, selon nous, dans les termes suivants : *D'où vient que les mêmes images peuvent entrer à la fois dans deux systèmes différents, l'un où chaque image varie pour elle-même et dans la mesure bien définie où elle subit l'action réelle des images environnantes, l'autre où toutes varient pour une seule, et dans la mesure variable où* ***[21]*** *elles réfléchissent l'action possible de cette image privilégiée ?*

Toute image est intérieure à certaines images et extérieure à d'autres ; mais de l'ensemble des images on ne peut dire qu'il nous soit intérieur ni qu'il nous soit extérieur, puisque l'intériorité et l'extériorité ne sont que des rapports entre images. Se demander si l'univers existe dans notre pensée seulement ou en dehors d'elle, c'est donc énoncer le problème en termes insolubles, à supposer qu'ils soient intelligibles ; c'est se condamner à une discussion stérile, où les termes pensée, existence, univers, seront nécessairement pris de part et d'autre dans des sens tout différents. Pour trancher le débat, il faut trouver d'abord un terrain commun où la lutte s'engage, et puisque, pour les uns et pour les autres, nous ne saisissons les choses que sous forme d'images, c'est en fonction d'images, et d'images seulement, que nous devons poser le problème. Or, aucune doctrine philosophique ne conteste que les mêmes images puissent entrer à la fois dans deux systèmes distincts, l'un qui appartient à la *science*, et où chaque image, n'étant rapportée qu'à elle-même, garde une valeur absolue, l'autre qui est le monde de la *conscience*, et où toutes les images se règlent sur une image centrale, notre corps, dont elles suivent les variations. La question posée entre le réalisme et l'idéalisme devient alors très claire : quels sont les rapports que ces deux systèmes d'images soutiennent entre eux ? Et il est aisé de voir que l'idéalisme subjectif consiste à faire dériver le premier système du second, le réalisme matérialiste à tirer le second du premier.

Le réaliste part en effet de l'univers, c'est-à-dire d'un ensemble d'images gouvernées dans leurs rapports mutuels par

des lois immuables, où les effets restent proportionnés à **[22]**leurs causes, et dont le caractère est de n'avoir pas de centre, toutes les images se déroulant sur un même plan qui se prolonge indéfiniment. Mais force lui est bien de constater qu'en outre de ce système il y a des *perceptions*, c'est-à-dire des systèmes où ces mêmes images sont rapportées à une seule d'entre elles, s'échelonnent autour de celle-ci sur des plans différents, et se transfigurent dans leur ensemble pour des modifications légères de cette image centrale. C'est de cette perception que part l'idéaliste, et dans le système d'images qu'il se donne il y a une image privilégiée, son corps, sur laquelle se règlent les autres images. Mais dès qu'il veut rattacher le présent au passé et prévoir l'avenir, il est bien obligé d'abandonner cette position centrale, de replacer toutes les images sur le même plan, de supposer qu'elles ne varient plus pour lui mais pour elles, et de les traiter comme si elles faisaient partie d'un système où chaque changement donne la mesure exacte de sa cause. À cette condition seulement la science de l'univers devient possible ; et puisque cette science existe, puisqu'elle réussit à prévoir l'avenir, l'hypothèse qui la fonde n'est pas une hypothèse arbitraire. Le premier système est seul donné à l'expérience présente ; mais nous croyons au second par cela seul que nous affirmons la continuité du passé, du présent et de l'avenir. Ainsi, dans l'idéalisme comme dans le réalisme, on pose l'un des deux systèmes, et on cherche à en déduire l'autre.

Mais, dans cette déduction, ni le réalisme ni l'idéalisme ne peuvent aboutir, parce qu'aucun des deux systèmes d'images n'est impliqué dans l'autre, et que chacun d'eux se suffit. Si vous vous donnez le système d'images qui n'a pas de centre, et où chaque élément possède sa grandeur et sa valeur absolues, je ne vois pas pourquoi ce système **[23]**s'en adjoint un second, où chaque image prend une valeur indéterminée, soumise à toutes les vicissitudes d'une image centrale. Il faudra donc, pour engendrer la perception, évoquer quelque *deus ex machina* tel que l'hypothèse matérialiste de la conscience-épiphénomène. On choisira, parmi toutes les images aux changements absolus qu'on aura posées d'abord, celle que nous appelons notre cerveau, et on conférera

aux états intérieurs de cette image le singulier privilège de se doubler, on ne sait comment, de la reproduction cette fois relative et variable de toutes les autres. Il est vrai qu'on affectera ensuite de n'attacher aucune importance à cette représentation, d'y voir une phosphorescence que laisseraient derrière elles les vibrations cérébrales : comme si la substance cérébrale, les vibrations cérébrales, enchâssées dans les images qui composent cette représentation, pouvaient être d'une autre nature qu'elles ! Tout réalisme fera donc de la perception un accident, et par conséquent un mystère. Mais inversement, si vous vous donnez un système d'images instables disposées autour d'un centre privilégié et se modifiant profondément pour des déplacements insensibles de ce centre, vous excluez d'abord l'ordre de la nature, cet ordre indifférent au point où l'on se place et au terme par où l'on commence. Vous ne pourrez rétablir cet ordre qu'en évoquant à votre tour un *deus ex machina*, en supposant, par une hypothèse arbitraire, je ne sais quelle harmonie préétablie entre les choses et l'esprit, ou tout au moins, pour parler comme Kant, entre la sensibilité et l'entendement. C'est la science qui deviendra alors un accident, et sa réussite un mystère. – Vous ne sauriez donc déduire ni le premier système d'images du second, ni le second du premier, et ces deux doctrines**[24]** opposées, réalisme et idéalisme, quand on les replace enfin sur le même terrain, viennent, en sens contraires, buter contre le même obstacle.

En creusant maintenant au-dessous des deux doctrines, vous leur découvririez un postulat commun, que nous formulerons ainsi : *la perception a un intérêt tout spéculatif ; elle est connaissance pure* [112]. Toute la discussion porte sur le rang qu'il faut attribuer à cette connaissance vis-à-vis de la connaissance scientifique. Les uns se donnent l'ordre exigé par la science, et ne voient dans la perception qu'une science confuse et provisoire. Les autres posent la perception d'abord, l'érigent en absolu, et tiennent la science pour une expression symbolique du réel. Mais pour les uns et pour les autres, percevoir signifie avant tout connaître.

Or, c'est ce postulat que nous contestons. Il est démenti par l'examen, même le plus superficiel, de la structure du système nerveux dans la série animale. Et on ne saurait l'accepter sans obscurcir profondément le triple problème de la matière, de la conscience et de leur rapport.

Suit-on en effet, pas à pas, le progrès de la perception externe depuis la monère jusqu'aux vertébrés supérieurs ? On trouve qu'à l'état de simple masse protoplasmique la matière vivante est déjà irritable et contractile, qu'elle subit l'influence des stimulants extérieurs, qu'elle y répond par des réactions mécaniques, physiques et chimiques. À mesure qu'on s'élève dans la série des organismes, on voit le travail physiologique se diviser. Des cellules nerveuses apparaissent, se diversifient, tendent à se grouper en système. En même temps, l'animal réagit par des mouvements plus variés à l'excitation extérieure[113]. Mais, même lorsque l'ébranlement reçu ne se prolonge pas **[25]**tout de suite en mouvement accompli, il paraît simplement en attendre l'occasion, et la même impression qui transmet à l'organisme les modifications ambiantes le détermine ou le prépare à s'y adapter. Chez les vertébrés supérieurs, la distinction devient sans doute radicale entre l'automatisme pur, qui siège surtout dans la moelle, et l'activité volontaire, qui exige l'intervention du cerveau. On pourrait s'imaginer que l'impression reçue, au lieu de s'épanouir en mouvements encore, se spiritualise en connaissance. Mais il suffit de comparer la structure du cerveau à celle de la moelle pour se convaincre qu'il y a seulement une différence de complication, et non pas une différence de nature, entre les fonctions du cerveau et l'activité réflexe du système médullaire. Que se passe-t-il, en effet, dans l'action réflexe ? Le mouvement centripète communiqué par l'excitation se réfléchit tout de suite, par l'intermédiaire des cellules nerveuses de la moelle, en un mouvement centrifuge déterminant une contraction musculaire. En quoi consiste, d'autre part, la fonction du système cérébral ? L'ébranlement périphérique, au lieu de se propager directement à la cellule motrice de la moelle et d'imprimer au muscle une contraction nécessaire, remonte à l'encéphale d'abord, puis

redescend aux mêmes cellules motrices de la moelle qui intervenaient dans le mouvement réflexe. Qu'a-t-il donc gagné à ce détour, et qu'est-il allé chercher dans les cellules dites sensitives de l'écorce cérébrale ? Je ne comprends pas, je ne comprendrai jamais qu'il y puise la miraculeuse puissance de se transformer en représentation des choses, et je tiens d'ailleurs cette hypothèse pour inutile, comme on le verra tout à l'heure. Mais ce que je vois très bien, c'est que ces cellules des diverses régions dites sensorielles de l'écorce, cellules interposées **[26]**entre les arborisations terminales des fibres centripètes et les cellules motrices de la zone rolandique, permettent à l'ébranlement reçu de gagner *à volonté* tel ou tel mécanisme moteur de la moelle épinière et de *choisir* ainsi son effet. Plus se multiplieront ces cellules interposées, plus elles émettront de prolongements amiboïdes capables sans doute de se rapprocher diversement, plus nombreuses et plus variées aussi seront les voies capables de s'ouvrir devant un même ébranlement venu de la périphérie, et plus, par conséquent, il y aura de systèmes de mouvements entre lesquels une même excitation laissera le choix. Le cerveau ne doit donc pas être autre chose, à notre avis, qu'une espèce de bureau téléphonique central : son rôle est de « donner la communication », ou de la faire attendre[114]. Il n'ajoute rien à ce qu'il reçoit ; mais comme tous les organes perceptifs y envoient leurs derniers prolongements, et que tous les mécanismes moteurs de la moelle et du bulbe y ont leurs représentants attitrés, il constitue bien réellement un centre, où l'excitation périphérique se met en rapport avec tel ou tel mécanisme moteur, choisi et non plus imposé. D'autre part, comme une multitude énorme de voies motrices peuvent s'ouvrir dans cette substance, *toutes ensemble,* à un même ébranlement venu de la périphérie, cet ébranlement a la faculté de s'y diviser à l'infini, et par conséquent, de se perdre en réactions motrices innombrables, simplement naissantes. Ainsi le rôle du cerveau est tantôt de conduire le mouvement recueilli à un organe de réaction choisi, tantôt d'ouvrir à ce mouvement la totalité des voies motrices pour qu'il y dessine toutes les réactions possibles dont il est gros, et pour qu'il s'analyse lui-même en se

dispersant. En d'autres termes, le cerveau nous paraît être un instrument d'analyse par rapport **[27]**au mouvement recueilli et un instrument de sélection par rapport au mouvement exécuté. Mais dans un cas comme dans l'autre, son rôle se borne à transmettre et à diviser du mouvement. Et, pas plus dans les centres supérieurs de l'écorce que dans la moelle, les éléments nerveux ne travaillent en vue de la connaissance : ils ne font qu'esquisser tout d'un coup une pluralité d'actions possibles, ou organiser l'une d'elles.

C'est dire que le système nerveux n'a rien d'un appareil qui servirait à fabriquer ou même à préparer des représentations[115]. Il a pour fonction de recevoir des excitations, de monter des appareils moteurs, et de présenter le plus grand nombre possible de ces appareils à une excitation donnée. Plus il se développe, plus nombreux et plus éloignés deviennent les points de l'espace qu'il met en rapport avec des mécanismes moteurs toujours plus complexes : ainsi grandit la latitude qu'il laisse à notre action, et en cela consiste justement sa perfection croissante. Mais si le système nerveux est construit, d'un bout à l'autre de la série animale, en vue d'une action de moins en moins nécessaire, ne faut-il pas penser que la perception, dont le progrès se règle sur le sien, est tout entière orientée, elle aussi, vers l'action, non vers la connaissance pure ? Et dès lors la richesse croissante de cette perception elle-même ne doit-elle pas symboliser simplement la part croissante d'indétermination laissée au choix de l'être vivant dans sa conduite vis-à-vis des choses ? Partons donc de cette indétermination comme du principe véritable. Cherchons, une fois cette indétermination posée, si l'on ne pourrait pas en déduire la possibilité et même la nécessité de la perception consciente. En d'autres termes, donnons-nous ce système d'images solidaires et bien liées qu'on appelle le monde matériel, et imaginons çà**[28]** et là, dans ce système, des *centres d'action réelle* représentés par la matière vivante : je dis qu'*il faut* qu'autour de chacun de ces centres se disposent des images subordonnées à sa position et variables avec elle ; je dis par conséquent que la perception consciente *doit* se produire, et que, de plus, il est possible de comprendre comment cette perception surgit.

Remarquons d'abord qu'une loi rigoureuse relie l'étendue de la perception consciente à l'intensité d'action dont l'être vivant dispose. Si notre hypothèse est fondée, cette perception apparaît au moment précis où un ébranlement reçu par la matière ne se prolonge pas en réaction nécessaire. Dans le cas d'un organisme rudimentaire, il faudra, il est vrai, un contact immédiat de l'objet intéressant pour que l'ébranlement se produise, et alors la réaction ne peut guère se faire attendre. C'est ainsi que, dans les espèces inférieures, le toucher est passif et actif tout à la fois ; il sert à reconnaître une proie et à la saisir, à sentir le danger et à faire effort pour l'éviter. Les prolongements variés des protozoaires, les ambulacres des échinodermes sont des organes de mouvement aussi bien que de perception tactile ; l'appareil urticant des cœlentérés est un instrument de perception en même temps qu'un moyen de défense. En un mot, plus la réaction doit être immédiate, plus il faut que la perception ressemble à un simple contact, et le processus complet de perception et de réaction se distingue à peine alors de l'impulsion mécanique suivie d'un mouvement nécessaire. Mais à mesure que la réaction devient plus incertaine, qu'elle laisse plus de place à l'hésitation, à mesure aussi s'accroît la distance à laquelle se fait sentir sur l'animal l'action de l'objet qui l'intéresse. Par la vue, par l'ouïe, il se met en rapport avec un nombre toujours plus grand**[29]** de choses, il subit des influences de plus en plus lointaines ; et soit que ces objets lui promettent un avantage, soit qu'ils le menacent d'un danger, promesses et menaces reculent leur échéance. La part d'indépendance dont un être vivant dispose, ou, comme nous dirons, la zone d'indétermination qui entoure son activité, permet donc d'évaluer *a priori* le nombre et l'éloignement des choses avec lesquelles il est en rapport. Quel que soit ce rapport, quelle que soit donc la nature intime de la perception, on peut affirmer que l'amplitude de la perception mesure exactement l'indétermination de l'action consécutive, et par conséquent énoncer cette loi : *la perception dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps*.

Mais pourquoi ce rapport de l'organisme à des objets plus ou moins lointains prend-il la forme particulière d'une perception consciente ? Nous avons examiné ce qui se passe dans le corps organisé ; nous avons vu des mouvements transmis ou inhibés, métamorphosés en actions accomplies ou éparpillés en actions naissantes. Ces mouvements nous ont paru intéresser l'action, et l'action seulement ; ils restent absolument étrangers au processus de la représentation. Nous avons considéré alors l'action elle-même et l'indétermination qui l'environne, indétermination qui est impliquée dans la structure du système nerveux, et en vue de laquelle ce système paraît avoir été construit bien plutôt qu'en vue de la représentation. De cette indétermination, acceptée comme un fait, nous avons pu conclure à la nécessité d'une perception, c'est-à-dire d'une relation variable entre l'être vivant et les influences plus ou moins lointaines des objets qui l'intéressent. D'où vient que cette perception est conscience, et pourquoi tout se passe-t-il *comme si* **[30]**cette conscience naissait des mouvements intérieurs de la substance cérébrale ?

Pour répondre à cette question, nous allons d'abord simplifier beaucoup les conditions où la perception consciente s'accomplit. En fait, il n'y a pas de perception qui ne soit imprégnée de souvenirs. Aux données immédiates et présentes de nos sens nous mêlons mille et mille détails de notre expérience passée. Le plus souvent, ces souvenirs déplacent nos perceptions réelles, dont nous ne retenons alors que quelques indications, simples « signes » destinés à nous rappeler d'anciennes images. La commodité et la rapidité de la perception sont à ce prix ; mais de là naissent aussi les illusions de tout genre. Rien n'empêche de substituer à cette perception, toute pénétrée de notre passé, la perception qu'aurait une conscience adulte et formée, mais enfermée dans le présent, et absorbée, à l'exclusion de tout autre travail, dans la tâche de se mouler sur l'objet extérieur. Dira-t-on que nous faisons une hypothèse arbitraire, et que cette perception idéale, obtenue par l'élimination des accidents individuels, ne répond plus du tout à la réalité ? Mais nous espérons précisément montrer que les accidents individuels sont greffés sur cette

perception impersonnelle, que cette perception est à la base même de notre connaissance des choses, et que c'est pour l'avoir méconnue, pour ne pas l'avoir distinguée de ce que la mémoire y ajoute ou en retranche, qu'on a fait de la perception tout entière une espèce de vision intérieure et subjective, qui ne différerait du souvenir que par sa plus grande intensité[116]. Telle sera donc notre première hypothèse. Mais elle en entraîne naturellement une autre. Si courte qu'on suppose une perception, en effet, elle occupe toujours une certaine durée, et exige par **[31]**conséquent un effort de la mémoire, qui prolonge les uns dans les autres une pluralité de moments. Même, comme nous essaierons de le montrer, la « subjectivité » des qualités sensibles consiste surtout dans une espèce de contraction du réel, opérée par notre mémoire. Bref, la mémoire sous ces deux formes, en tant qu'elle recouvre d'une nappe de souvenirs un fond de perception immédiate et en tant aussi qu'elle contracte une multiplicité de moments, constitue le principal apport de la conscience individuelle dans la perception, le côté subjectif de notre connaissance des choses ; et en négligeant cet apport pour rendre notre idée plus claire, nous allons nous avancer beaucoup plus loin qu'il ne convient sur la voie où nous nous sommes engagés. Nous en serons quittes pour revenir ensuite sur nos pas, et pour corriger, par la réintégration surtout de la mémoire, ce que nos conclusions pourraient avoir d'excessif. Il ne faut donc voir dans ce qui va suivre qu'un exposé schématique, et nous demanderons qu'on entende provisoirement par perception non pas ma perception concrète et complexe, celle que gonflent mes souvenirs et qui offre toujours une certaine épaisseur de durée, mais la perception *pure*, une perception qui existe en droit plutôt qu'en fait, celle qu'aurait un être placé où je suis, vivant comme je vis, mais absorbé dans le présent, et capable, par l'élimination de la mémoire sous toutes ses formes, d'obtenir de la matière une vision à la fois immédiate et instantanée. Plaçons-nous donc dans cette hypothèse, et demandons-nous comment la perception consciente s'explique.

Déduire la conscience serait une entreprise bien hardie, mais elle n'est vraiment pas nécessaire ici, parce qu'en posant le monde matériel on s'est donné un ensemble d'images, et qu'il est d'ailleurs impossible de se **[32]**donner autre chose. Aucune théorie de la matière n'échappe à cette nécessité. Réduisez la matière à des atomes en mouvement : ces atomes, même dépourvus de qualités physiques, ne se déterminent pourtant que par rapport à une vision et à un contact possibles, celle-là sans éclairage et celui-ci sans matérialité. Condensez l'atome en centres de force, dissolvez-le en tourbillons évoluant dans un fluide continu : ce fluide, ces mouvements, ces centres ne se déterminent eux-mêmes que par rapport à un toucher impuissant, à une impulsion inefficace, à une lumière décolorée ; ce sont des images encore. Il est vrai qu'une image peut *être* sans *être perçue* ; elle peut être présente sans être représentée ; et la distance entre ces deux termes, présence et représentation, paraît justement mesurer l'intervalle entre la matière elle-même et la perception consciente que nous en avons. Mais examinons ces choses de plus près et voyons en quoi consiste au juste cette différence. S'il y avait *plus* dans le second terme que dans le premier, si, pour passer de la présence à la représentation, il fallait ajouter quelque chose, la distance serait infranchissable, et le passage de la matière à la perception resterait enveloppé d'un impénétrable mystère[117]. Il n'en serait pas de même si l'on pouvait passer du premier terme au second par voie de diminution, et si la représentation d'une image était *moins* que sa seule présence ; car alors il suffirait que les images présentes fussent forcées d'abandonner quelque chose d'elles-mêmes pour que leur simple présence les convertît en représentations. Or, voici l'image que j'appelle un objet matériel ; j'en ai la représentation. D'où vient qu'elle ne paraît pas être en soi ce qu'elle est pour moi ? C'est que, solidaire de la totalité des autres**[33]** images, elle se continue dans celles qui la suivent comme elle prolongeait celles qui la précèdent. Pour transformer son existence pure et simple en représentation, il suffirait de supprimer tout d'un coup ce qui la suit, ce qui la précède, et aussi ce qui la remplit, de n'en plus

conserver que la croûte extérieure, la pellicule superficielle. Ce qui la distingue, elle image présente, elle réalité objective, d'une image représentée, c'est la nécessité où elle est d'agir par chacun de ses points sur tous les points des autres images, de transmettre la totalité de ce qu'elle reçoit, d'opposer à chaque action une réaction égale et contraire, de n'être enfin qu'un chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l'immensité de l'univers. Je la convertirais en représentation si je pouvais l'isoler, si surtout je pouvais en isoler l'enveloppe. La représentation est bien là, mais toujours virtuelle, neutralisée, au moment où elle passerait à l'acte, par l'obligation de se continuer et de se perdre en autre chose. Ce qu'il faut pour obtenir cette conversion, ce n'est pas éclairer l'objet, mais au contraire en obscurcir certains côtés, le diminuer de la plus grande partie de lui-même, de manière que le résidu, au lieu de demeurer emboîté dans l'entourage comme une *chose*, s'en détache comme un *tableau*. Or, si les êtres vivants constituent dans l'univers des « centres d'indétermination », et si le degré de cette indétermination se mesure au nombre et à l'élévation de leurs fonctions, on conçoit que leur seule présence puisse équivaloir à la suppression de toutes les parties des objets auxquelles leurs fonctions ne sont pas intéressées. Ils se laisseront traverser, en quelque sorte, par celles d'entre les actions extérieures qui leur sont indifférentes ; les autres, isolées, deviendront « perceptions » par leur isolement même. Tout se passera alors pour nous comme si **[34]**nous réfléchissions sur les surfaces la lumière qui en émane, lumière qui, se propageant toujours, n'eût jamais été révélée. Les images qui nous environnent paraîtront tourner vers notre corps, mais éclairée cette fois, la face qui l'intéresse ; elles détacheront de leur substance ce que nous aurons arrêté au passage, ce que nous sommes capables d'influencer. Indifférentes les unes aux autres en raison du mécanisme radical qui les lie, elles se présentent réciproquement les unes aux autres toutes leurs faces à la fois, ce qui revient à dire qu'elles agissent et réagissent entre elles par toutes leurs parties élémentaires, et qu'aucune d'elles, par conséquent, n'est perçue ni ne perçoit consciemment.

Que si, au contraire, elles se heurtent quelque part à une certaine spontanéité de réaction, leur action est diminuée d'autant, et cette diminution de leur action est justement la représentation que nous avons d'elles. Notre représentation des choses naîtrait donc, en somme, de ce qu'elles viennent se réfléchir contre notre liberté.

Quand un rayon de lumière passe d'un milieu dans un autre, il le traverse généralement en changeant de direction. Mais telles peuvent être les densités respectives des deux milieux que, pour un certain angle d'incidence, il n'y ait plus de réfraction possible. Alors se produit la réflexion totale. Il se forme du point lumineux une image virtuelle, qui symbolise, en quelque sorte, l'impossibilité où sont les rayons lumineux de poursuivre leur chemin. La perception est un phénomène du même genre. Ce qui est donné, c'est la totalité des images du monde matériel avec la totalité de leurs éléments intérieurs. Mais si vous supposez des centres d'activité véritable, c'est-à-dire spontanée, les rayons qui y parviennent et qui intéresseraient cette activité, au lieu de les traverser, paraîtront revenir dessiner les contours**[35]** de l'objet qui les envoie. Il n'y aura rien là de positif, rien qui s'ajoute à l'image, rien de nouveau. Les objets ne feront qu'abandonner quelque chose de leur action réelle pour figurer ainsi leur action virtuelle, c'est-à-dire, au fond, l'influence possible de l'être vivant sur eux. La perception ressemble donc bien à ces phénomènes de réflexion qui viennent d'une réfraction empêchée ; c'est comme un effet de mirage.

Cela revient à dire qu'il y a pour les images une simple différence de degré, et non pas de nature, entre *être* et *être consciemment perçues*. La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre. Notre représentation de la matière est la mesure de notre action possible sur les corps ; elle résulte de l'élimination de ce qui n'intéresse pas nos besoins et plus généralement nos fonctions. En un sens, on pourrait dire que la perception d'un point matériel inconscient quelconque, dans son instantanéité, est infiniment plus vaste et plus complète que la nôtre, puisque ce point recueille et transmet les actions de tous les points du monde matériel, tandis que notre

conscience n'en atteint que certaines parties par certains côtés. La conscience – dans le cas de la perception extérieure – consiste précisément dans ce choix. Mais il y a, dans cette pauvreté nécessaire de notre perception consciente, quelque chose de positif et qui annonce déjà l'esprit : c'est, au sens étymologique du mot, le discernement.

Toute la difficulté du problème qui nous occupe vient de ce qu'on se représente la perception comme une vue photographique des choses, qui se prendrait d'un point déterminé avec un appareil spécial, tel que l'organe de perception, **[36]**et qui se développerait ensuite dans la substance cérébrale par je ne sais quel processus d'élaboration chimique et psychique. Mais comment ne pas voir que la photographie, si photographie il y a, est déjà prise, déjà tirée, dans l'intérieur même des choses et pour tous les points de l'espace ? Aucune métaphysique, aucune physique même ne peut se dérober à cette conclusion. Composez l'univers avec des atomes : dans chacun d'eux se font sentir, en qualité et en quantité, variables selon la distance, les actions exercées par tous les atomes de la matière. Avec des centres de force ? les lignes de force émises dans tous les sens par tous les centres dirigent sur chaque centre les influences du monde matériel tout entier. Avec des monades enfin ? chaque monade, comme le voulait Leibniz, est le miroir de l'univers. Tout le monde est donc d'accord sur ce point. Seulement, si l'on considère un lieu quelconque de l'univers, on peut dire que l'action de la matière entière y passe sans résistance et sans déperdition, et que la photographie du tout y est translucide : il manque, derrière la plaque, un écran noir sur lequel se détacherait l'image. Nos « zones d'indétermination » joueraient en quelque sorte le rôle d'écran. Elles n'ajoutent rien à ce qui est ; elles font seulement que l'action réelle passe et que l'action virtuelle demeure.

Ce n'est pas là une hypothèse. Nous nous bornons à formuler les données dont aucune théorie de la perception ne peut se passer. Nul psychologue, en effet, n'abordera l'étude de la perception extérieure sans poser la possibilité au moins d'un monde matériel, c'est-à-dire, au fond, la perception virtuelle de

toutes choses. Dans cette masse matérielle simplement possible on isolera l'objet particulier que j'appelle mon corps, et dans ce corps les centres perceptifs : on me montrera l'ébranlement arrivant d'un **[37]**point quelconque de l'espace, se propageant le long des nerfs, gagnant les centres. Mais ici s'accomplit un coup de théâtre. Ce monde matériel qui entourait le corps, ce corps qui abrite le cerveau, ce cerveau où l'on distinguait des centres, on les congédie brusquement ; et comme sous une baguette magique, on fait surgir, à la manière d'une chose absolument nouvelle, la représentation de ce qu'on avait posé d'abord. Cette représentation, on la pousse hors de l'espace, pour qu'elle n'ait plus rien de commun avec la matière d'où l'on était parti : quant à la matière même, on voudrait s'en passer, on ne le peut cependant, parce que ses phénomènes présentent entre eux un ordre si rigoureux, si indifférent au point qu'on choisit pour origine, que cette régularité et cette indifférence constituent véritablement une existence indépendante. Il faudra bien alors se résigner à conserver de la matière son fantôme. Du moins on la dépouillera de toutes les qualités qui donnent la vie. Dans un espace amorphe on découpera des figures qui se meuvent ; ou bien encore (ce qui revient à peu près au même), on imaginera des rapports de grandeur qui se composeraient entre eux, des fonctions qui évolueraient en développant leur contenu : dès lors la représentation, chargée des dépouilles de la matière, se déploiera librement dans une conscience inextensive. Mais il ne suffit pas de tailler, il faut coudre. Ces qualités que vous avez détachées de leur soutien matériel, il faudra maintenant expliquer comment elles vont le rejoindre. Chaque attribut dont vous diminuez la matière élargit l'intervalle entre la représentation et son objet. Si vous faites cette matière inétendue, comment recevra-t-elle l'extension ? Si vous la réduisez au mouvement homogène, d'où**[38]** naîtra donc la qualité ? Surtout, comment imaginer un rapport entre la chose et l'image, entre la matière et la pensée, puisque chacun de ces deux termes ne possède, par définition, que ce qui manque à l'autre ? Ainsi les difficultés vont naître sous vos pas, et chaque effort que vous ferez pour dissiper l'une d'elles ne

pourra que la résoudre en beaucoup d'autres. Que vous demandons-nous alors ? Simplement de renoncer à votre coup de baguette magique, et de continuer dans la voie où vous étiez entré d'abord. Vous nous aviez montré les images extérieures atteignant les organes des sens, modifiant les nerfs, propageant leur influence dans le cerveau. Allez jusqu'au bout. Le mouvement va traverser la substance cérébrale, non sans y avoir séjourné, et s'épanouira alors en action volontaire. Voilà le tout du mécanisme de la perception. Quant à la perception même, en tant qu'image, vous n'avez pas à en retracer la genèse, puisque vous l'avez posée d'abord et que vous ne pouviez pas, d'ailleurs, ne pas la poser : en vous donnant le cerveau, en vous donnant la moindre parcelle de matière, ne vous donniez-vous pas la totalité des images ? *Ce que vous avez donc à expliquer, ce n'est pas comment la perception naît, mais comment elle se limite, puisqu'elle serait, en droit, l'image du tout, et qu'elle se réduit, en fait, à ce qui vous intéresse.* Mais si elle se distingue justement de l'image pure et simple en ce que ses parties s'ordonnent par rapport à un centre variable, sa limitation se comprend sans peine : indéfinie en droit, elle se restreint, en fait, à dessiner la part d'indétermination laissée aux démarches de cette image spéciale que vous appelez votre corps. Et par suite, inversement, l'indétermination des mouvements du corps, telle qu'elle résulte de la structure de la substance grise du cerveau, donne la mesure exacte de l'étendue de votre **[39]**perception. Il ne faut donc pas s'étonner si tout se passe *comme si* votre perception résultait des mouvements intérieurs du cerveau et sortait, en quelque sorte, des centres corticaux. Elle n'en saurait venir, car le cerveau est une image comme les autres, enveloppée dans la masse des autres images, et il serait absurde que le contenant sortît du contenu[118]. Mais comme la structure du cerveau donne le plan minutieux des mouvements entre lesquels vous avez le choix, comme, d'un autre côté, la portion des images extérieures qui paraît revenir sur elle-même pour constituer la perception dessine justement tous les points de l'univers sur lesquels ces mouvements auraient prise, perception consciente et modification cérébrale se correspondent

rigoureusement. La dépendance réciproque de ces deux termes tient donc simplement à ce qu'ils sont, l'un et l'autre, fonction d'un troisième, qui est l'indétermination du vouloir.

Soit, par exemple, un point lumineux P dont les rayons agissent sur les différents points *a, b, c*, de la rétine. En ce point P la science localise des vibrations d'une certaine amplitude et d'une certaine durée. En ce même point P la conscience perçoit de la lumière. Nous nous proposons de montrer, dans le courant de cette étude, qu'elles ont raison l'une et l'autre, et qu'il n'y a pas de différence essentielle entre cette lumière et ces mouvements, pourvu qu'on rende au mouvement l'unité, l'indivisibilité et l'hétérogénéité qualitative qu'une mécanique abstraite lui refuse, pourvu aussi qu'on voie dans les qualités sensibles autant de *contractions* opérées par notre mémoire : science et conscience coïncideraient dans l'instantané. Bornons-nous provisoirement à dire, sans trop approfondir ici le sens des mots, que le point P envoie à la **[40]**rétine des ébranlements lumineux. Que va-til se passer ? Si l'image visuelle du point P n'était pas donnée, il y aurait lieu de chercher comment elle se forme, et l'on se trouverait bien vite en présence d'un problème insoluble. Mais de quelque manière qu'on s'y prenne, on ne peut s'empêcher de la poser d'abord : l'unique question est donc de savoir pourquoi et comment cette image *est choisie* pour faire partie de ma perception, alors qu'une infinité d'autres images en demeurent exclues. Or, je vois que les ébranlements transmis du point P aux divers corpuscules rétiniens sont conduits aux centres optiques sous-corticaux et corticaux, souvent aussi à d'autres centres, et que ces centres tantôt les transmettent à des mécanismes moteurs, tantôt les arrêtent provisoirement. Les éléments nerveux intéressés sont donc bien ce qui donne à l'ébranlement reçu son efficacité ; ils symbolisent l'indétermination du vouloir ; de leur intégrité dépend cette indétermination ; et, par suite, toute lésion de ces éléments, en diminuant notre action possible, diminuera d'autant la perception. En d'autres termes, s'il existe dans le monde matériel des points où les ébranlements recueillis ne sont pas mécaniquement transmis, s'il y a, comme nous le disions, des

zones d'indétermination, ces zones doivent précisément se rencontrer sur le trajet de ce qu'on appelle le processus sensori-moteur ; et dès lors tout doit se passer comme si les rayons P*a*, P*b*, P*c* étaient *perçus* le long de ce trajet et *projetés* ensuite en P. Bien plus, si cette indétermination est chose qui échappe à l'expérimentation et au calcul, il n'en est pas de même des éléments nerveux sur lesquels l'impression est recueillie et transmise. C'est donc de ces éléments que devront s'occuper physiologistes et psychologues ; sur eux se réglera et par eux s'expliquera tout le détail de la perception extérieure. On pourra dire, si l'on veut, que **[41]**l'excitation, après avoir cheminé le long de ces éléments, après avoir gagné le centre, s'y convertit en une image consciente qui est extériorisée ensuite au point P. Mais, en s'exprimant ainsi, on se pliera simplement aux exigences de la méthode scientifique ; on ne décrira pas du tout le processus réel. En fait, il n'y a pas une image inextensive qui se formerait dans la conscience et se projetterait ensuite en P. La vérité est que le point P, les rayons qu'il émet, la rétine et les éléments nerveux intéressés forment un tout solidaire, que le point lumineux P fait partie de ce tout, et que c'est bien en P, et non pas ailleurs, que l'image de P est formée et perçue.

En nous représentant ainsi les choses, nous ne faisons que revenir à la conviction naïve du sens commun. Tous, nous avons commencé par croire que nous entrions dans l'objet même, que nous le percevions en lui, et non pas en nous. Si le psychologue dédaigne une idée aussi simple, aussi rapprochée du réel, c'est que le processus intracérébral, cette minime partie de la perception, lui paraît être l'équivalent de la perception entière. Supprimez l'objet perçu en conservant ce processus interne ; il lui semble que l'image de l'objet demeure. Et sa croyance s'explique sans peine : il y a des états nombreux, tels que l'hallucination et le rêve, où surgissent des images qui imitent de tout point la perception extérieure. Comme, en pareil cas, l'objet a disparu tandis que le cerveau subsiste, on conclut de là que le phénomène cérébral suffit à la production de l'image. Mais il ne faut pas oublier que, dans tous les états psychologiques de ce genre, la mémoire joue le

premier rôle. Or, nous essaierons de montrer plus loin que, la perception une fois admise telle que nous l'entendons, la mémoire *doit* surgir, et **[42]**que cette mémoire, pas plus que la perception elle-même, n'a sa condition réelle et complète dans un état cérébral. Sans aborder encore l'examen de ces deux points, bornons-nous à présenter une observation fort simple, qui n'est d'ailleurs pas nouvelle. Beaucoup d'aveugles-nés ont leurs centres visuels intacts : pourtant ils vivent et meurent sans avoir jamais formé une image visuelle. Pareille image ne peut donc apparaître que si l'objet extérieur a joué un rôle au moins une première fois : il doit par conséquent, la première fois au moins, être entré effectivement dans la représentation. Or nous ne demandons pas autre chose pour le moment, car c'est de la perception pure que nous traitons ici, et non de la perception compliquée de mémoire. Rejetez donc l'apport de la mémoire, envisagez la perception à l'état brut, vous êtes bien obligé de reconnaître qu'il n'y a jamais d'image sans objet. Mais dès que vous adjoignez aux processus intracérébraux l'objet extérieur qui en est cause, je vois très bien comment l'image de cet objet est donnée avec lui et en lui, je ne vois pas du tout comment elle naîtrait du mouvement cérébral.

Quand une lésion des nerfs ou des centres interrompt le trajet de l'ébranlement nerveux, la perception est diminuée d'autant. Faut-il s'en étonner ? Le rôle du système nerveux est d'utiliser cet ébranlement, de le convertir en démarches pratiques, réellement ou virtuellement accomplies. Si, pour une raison ou pour une autre, l'excitation ne passe plus, il serait étrange que la perception correspondante eût lieu encore, puisque cette perception mettrait alors notre corps en relation avec des points de l'espace qui ne l'inviteraient plus directement à faire un choix. Sectionnez le nerf optique d'un animal ; l'ébranlement parti du point lumineux **[43]**ne se transmet plus au cerveau et de là aux nerfs moteurs ; le fil qui reliait l'objet extérieur aux mécanismes moteurs de l'animal en englobant le nerf optique est rompu : la perception visuelle est donc devenue impuissante, et dans cette impuissance consiste précisément l'inconscience. Que la matière puisse être perçue sans le concours d'un système nerveux, sans organes des sens, cela

n'est pas théoriquement inconcevable ; mais c'est pratiquement impossible, parce qu'une perception de ce genre ne servirait à rien. Elle conviendrait à un fantôme, non à un être vivant, c'est-à-dire agissant. On se représente le corps vivant comme un empire dans un empire, le système nerveux comme un être à part, dont la fonction serait d'abord d'élaborer des perceptions, ensuite de créer des mouvements. La vérité est que mon système nerveux, interposé entre les objets qui ébranlent mon corps et ceux que je pourrais influencer, joue le rôle d'un simple conducteur, qui transmet, répartit ou inhibe du mouvement. Ce conducteur se compose d'une multitude énorme de fils tendus de la périphérie au centre et du centre à la périphérie. Autant il y a de fils allant de la périphérie vers le centre, autant il y a de points de l'espace capables de solliciter ma volonté et de poser, pour ainsi dire, une question élémentaire à mon activité motrice : chaque question posée est justement ce qu'on appelle une perception. Aussi la perception est-elle diminuée d'un de ses éléments chaque fois qu'un des fils dits sensitifs est coupé, parce qu'alors quelque partie de l'objet extérieur devient impuissante à solliciter l'activité, et aussi chaque fois qu'une habitude stable a été contractée, parce que cette fois la réplique toute prête rend la question inutile. Ce qui disparaît dans un cas comme dans l'autre, c'est la réflexion apparente de l'ébranlement sur lui-même, le retour de la lumière à l'image d'où**[44]** elle part, ou plutôt cette dissociation, ce *discernement* qui fait que la perception se dégage de l'image. On peut donc dire que le détail de la perception se moule exactement sur celui des nerfs dits sensitifs, mais que la perception, dans son ensemble, a sa véritable raison d'être dans la tendance du corps à se mouvoir.

Ce qui fait généralement illusion sur ce point, c'est l'apparente indifférence de nos mouvements à l'excitation qui les occasionne. Il semble que le mouvement de mon corps pour atteindre et modifier un objet reste le même, soit que j'aie été averti de son existence par l'ouïe, soit qu'il m'ait été révélé par la vue ou le toucher. Mon activité motrice devient alors une entité à part, une espèce de réservoir d'où le mouvement sort à volonté,

toujours le même pour une même action, quel que soit le genre d'image qui l'a sollicité à se produire. Mais la vérité est que le caractère de mouvements extérieurement identiques est intérieurement modifié, selon qu'ils donnent la réplique à une impression visuelle, tactile ou auditive. J'aperçois une multitude d'objets dans l'espace ; chacun d'eux, en tant que forme visuelle, sollicite mon activité. Je perds brusquement la vue. Sans doute je dispose encore de la même quantité et de la même qualité de mouvements dans l'espace ; mais ces mouvements ne peuvent plus être coordonnés à des impressions visuelles ; ils devront désormais suivre des impressions tactiles, par exemple, et il se dessinera sans doute dans le cerveau un nouvel arrangement ; les expansions protoplasmiques des éléments nerveux moteurs, dans l'écorce, seront en rapport avec un nombre beaucoup moins grand, cette fois, de ces éléments nerveux qu'on appelle sensoriels. Mon activité est donc bien réellement diminuée, en ce sens que **[45]**si je peux produire les mêmes mouvements, les objets m'en fournissent moins l'occasion. Et par suite, l'interruption brusque de la conduction optique a eu pour effet essentiel, profond, de supprimer toute une partie des sollicitations de mon activité : or cette sollicitation, comme nous l'avons vu, est la perception même. Nous touchons ici du doigt l'erreur de ceux qui font naître la perception de l'ébranlement sensoriel proprement dit, et non d'une espèce de question posée à notre activité motrice. Ils détachent cette activité motrice du processus perceptif, et comme elle paraît survivre à l'abolition de la perception, ils en concluent que la perception est localisée dans les éléments nerveux dits sensoriels. Mais la vérité est qu'elle n'est pas plus dans les centres sensoriels que dans les centres moteurs ; elle mesure la complexité de leurs rapports, et existe là où elle apparaît.

Les psychologues qui ont étudié l'enfance savent bien que notre représentation commence par être impersonnelle[119]. C'est peu à peu, et à force d'inductions, qu'elle adopte notre corps pour centre et devient *notre* représentation. Le mécanisme de cette opération est d'ailleurs aisé à comprendre. À mesure que mon corps se déplace dans l'espace, toutes les autres images varient ;

celle-ci, au contraire, demeure invariable. Je dois donc bien en faire un centre, auquel je rapporterai toutes les autres images. Ma croyance à un monde extérieur ne vient pas, ne peut pas venir, de ce que je projette hors de moi des sensations inextensives : comment ces sensations acquerraient-elles l'extension, et d'où pourrais-je tirer la notion de l'extériorité ? Mais si l'on accorde, comme l'expérience en fait foi, que l'ensemble des images est donné d'abord, je vois très bien comment mon corps finit par occuper dans cet ensemble une situation privilégiée. Et je comprends aussi **[46]**comment naît alors la notion de l'intérieur et de l'extérieur, qui n'est au début que la distinction de mon corps et des autres corps. Partez en effet de mon corps, comme on le fait d'ordinaire ; vous ne me ferez jamais comprendre comment des impressions reçues à la surface de mon corps, et qui n'intéressent que ce corps, vont se constituer pour moi en objets indépendants et former un monde extérieur[120]. Donnez-moi au contraire les images en général ; mon corps finira nécessairement par se dessiner au milieu d'elles comme une chose distincte, puisqu'elles changent sans cesse et qu'il demeure invariable. La distinction de l'intérieur et de l'extérieur se ramènera ainsi à celle de la partie et du tout. Il y a d'abord l'ensemble des images ; il y a, dans cet ensemble, des « centres d'action » contre lesquels les images intéressantes semblent se réfléchir ; c'est ainsi que les perceptions naissent et que les actions se préparent. *Mon corps* est ce qui se dessine au centre de ces perceptions ; *ma personne* est l'être auquel il faut rapporter ces actions. Les choses s'éclaircissent si l'on va ainsi de la périphérie de la représentation au centre, comme le fait l'enfant, comme nous y invitent l'expérience immédiate et le sens commun. Tout s'obscurcit au contraire, et les problèmes se multiplient, si l'on prétend aller, avec les théoriciens, du centre à la périphérie. D'où vient donc alors cette idée d'un monde extérieur construit artificiellement, pièce à pièce, avec des sensations inextensives dont on ne comprend ni comment elles arriveraient à former une surface étendue, ni comment elles se projetteraient ensuite en dehors de notre corps ? Pourquoi veut-on, contre toute apparence, que j'aille de mon moi

conscient à mon corps, puis de mon corps aux autres **[47]**corps, alors qu'en fait je me place d'emblée dans le monde matériel en général, pour limiter progressivement ce centre d'action qui s'appellera mon corps et le distinguer ainsi de tous les autres ? Il y a, dans cette croyance au caractère d'abord inextensif de notre perception extérieure, tant d'illusions réunies, on trouverait, dans cette idée que nous projetons hors de nous des états purement internes, tant de malentendus, tant de réponses boiteuses à des questions mal posées, que nous ne saurions prétendre à faire la lumière tout d'un coup[121]. Nous espérons qu'elle se fera peu à peu, à mesure que nous montrerons plus clairement, derrière ces illusions, la confusion métaphysique de l'étendue indivisée et de l'espace homogène, la confusion psychologique de la « perception pure » et de la mémoire. Mais elles se rattachent en outre à des faits réels, que nous pouvons dès maintenant signaler pour en rectifier l'interprétation.

Le premier de ces faits est que nos sens ont besoin d'éducation[122]. Ni la vue ni le toucher n'arrivent tout de suite à localiser leurs impressions. Une série de rapprochements et d'inductions est nécessaire, par lesquels nous coordonnons peu à peu nos impressions les unes aux autres. De là on saute à l'idée de sensations inextensives par essence, et qui constitueraient l'étendue en se juxtaposant. Mais qui ne voit que, dans l'hypothèse même où nous nous sommes placés, nos sens auront également besoin d'éducation – non pas, sans doute, pour s'accorder avec les choses, mais pour se mettre d'accord entre eux ? Voici, au milieu de toutes les images, une certaine image que j'appelle mon corps et dont l'action virtuelle se traduit par une apparente réflexion, sur elles-mêmes, des images environnantes. Autant il y a pour mon corps de genres d'action possibles**[48]**, autant il y aura, pour les autres corps, de systèmes de réflexion différents, et chacun de ces systèmes correspondra à un de mes sens. Mon corps se conduit donc comme une image qui en réfléchirait d'autres en les analysant au point de vue des diverses actions à exercer sur elles. Et par suite, chacune des qualités perçues par mes différents sens dans le même objet symbolise une certaine direction de mon

activité, un certain besoin. Maintenant, toutes ces perceptions d'un corps par mes divers sens vont-elles, en se réunissant, donner l'image complète de ce corps ? Non, sans doute, puisqu'elles ont été cueillies dans l'ensemble. Percevoir toutes les influences de tous les points de tous les corps serait descendre à l'état d'objet matériel. Percevoir consciemment signifie choisir, et la conscience consiste avant tout dans ce discernement pratique. Les perceptions diverses du même objet que donnent mes divers sens ne reconstitueront donc pas, en se réunissant, l'image complète de l'objet ; elles resteront séparées les unes des autres par des intervalles qui mesurent, en quelque sorte, autant de vides dans mes besoins : c'est pour combler ces intervalles qu'une éducation des sens est nécessaire. Cette éducation a pour fin d'harmoniser mes sens entre eux, de rétablir entre leurs données une continuité qui a été rompue par la discontinuité même des besoins de mon corps, enfin de reconstruire approximativement le tout de l'objet matériel. Ainsi s'expliquera, dans notre hypothèse, la nécessité d'une éducation des sens. Comparons cette explication à la précédente. Dans la première, des sensations inextensives de la vue se composeront avec des sensations inextensives du toucher et des autres sens pour donner, par leur synthèse, l'idée d'un objet matériel. Mais d'abord on ne voit**[49]** pas comment ces sensations acquerront de l'extension ni surtout comment, une fois l'extension acquise en droit, s'expliquera la préférence de telle d'entre elles, en fait, pour tel point de l'espace. Et ensuite on peut se demander par quel heureux accord, en vertu de quelle harmonie préétablie, ces sensations d'espèces différentes vont se coordonner ensemble pour former un objet stable, désormais solidifié, commun à mon expérience et à celle de tous les hommes, soumis, vis-à-vis des autres objets, à ces règles inflexibles qu'on appelle les lois de la nature. Dans la seconde, au contraire, les « données de nos différents sens » sont des qualités des choses, perçues d'abord en elles plutôt qu'en nous : est-il étonnant qu'elles se rejoignent, alors que l'abstraction seule les a séparées ? – Dans la première hypothèse, l'objet matériel n'est rien de tout ce que nous apercevons : on mettra d'un côté le principe conscient avec les

qualités sensibles, de l'autre une matière dont on ne peut rien dire, et qu'on définit par des négations parce qu'on l'a dépouillée d'abord de tout ce qui la révèle. Dans la seconde, une connaissance de plus en plus approfondie de la matière est possible. Bien loin d'en retrancher quelque chose d'aperçu, nous devons au contraire rapprocher toutes les qualités sensibles, en retrouver la parenté, rétablir entre elles la continuité que nos besoins ont rompue. Notre perception de la matière n'est plus alors relative ni subjective, du moins en principe et abstraction faite, comme nous le verrons tout à l'heure, de l'affection et surtout de la mémoire ; elle est simplement scindée par la multiplicité de nos besoins. – Dans la première hypothèse, l'esprit est aussi inconnaissable que la matière, car on lui attribue l'indéfinissable capacité d'évoquer des sensations, on ne sait d'où, et de les projeter, on ne sait pourquoi, dans un espace où **[50]**elles formeront des corps. Dans la seconde, le rôle de la conscience est nettement défini ; conscience signifie action possible ; et les formes acquises par l'esprit, celles qui nous en voilent l'essence, devront être écartées à la lumière de ce second principe. On entrevoit ainsi, dans notre hypothèse, la possibilité de distinguer plus clairement l'esprit de la matière, et d'opérer un rapprochement entre eux. Mais laissons de côté ce premier point, et arrivons au second.

Le second fait allégué consisterait dans ce qu'on a appelé pendant longtemps « l'énergie spécifique des nerfs[123] ». On sait que l'excitation du nerf optique par un choc extérieur ou par un courant électrique donnera une sensation visuelle, que ce même courant électrique, appliqué au nerf acoustique ou au glosso-pharyngien, fera percevoir une saveur ou entendre un son. De ces faits très particuliers on passe à ces deux lois très générales que des causes différentes, agissant sur le même nerf, excitent la même sensation, et que la même cause, agissant sur des nerfs différents, provoque des sensations différentes. Et de ces lois elles-mêmes on infère que nos sensations sont simplement des signaux, que le rôle de chaque sens est de traduire dans sa langue propre des mouvements homogènes et mécaniques

s'accomplissant dans l'espace. D'où enfin, l'idée de scinder notre perception en deux parts distinctes, désormais incapables de se rejoindre : d'un côté les mouvements homogènes dans l'espace, de l'autre les sensations inextensives dans la conscience. Il ne nous appartient pas d'entrer dans l'examen des problèmes physiologiques que l'interprétation des deux lois soulève : de quelque manière que l'on comprenne ces lois, soit qu'on attribue l'énergie spécifique aux nerfs, soit qu'on la reporte dans les centres, on se heurte**[51]** à d'insurmontables difficultés. Mais ce sont les lois elles-mêmes qui paraissent de plus en plus problématiques. Déjà Lotze en avait soupçonné la fausseté. Il attendait, pour y croire, « que des ondes sonores donnassent à l'œil la sensation de lumière, ou que des vibrations lumineuses fissent entendre un son à l'oreille[124] ». La vérité est que tous les faits allégués paraissent se ramener à un seul type : l'excitant unique capable de produire des sensations différentes, les excitants multiples capables d'engendrer une même sensation, sont ou le courant électrique ou une cause mécanique capable de déterminer dans l'organe une modification de l'équilibre électrique. Or, on peut se demander si l'excitation électrique ne comprendrait pas des *composantes* diverses, répondant objectivement à des sensations de différents genres, et si le rôle de chaque sens ne serait pas simplement d'extraire du tout la composante qui l'intéresse : ce seraient bien alors les mêmes excitations qui donneraient les mêmes sensations, et des excitations diverses qui provoqueraient des sensations différentes. Pour parler avec plus de précision, il est difficile d'admettre que l'électrisation de la langue, par exemple, n'occasionne pas des modifications chimiques ; or ce sont ces modifications que nous appelons, dans tous les cas, des saveurs. D'autre part, si le physicien a pu identifier la lumière avec une perturbation électromagnétique, on peut dire inversement que ce qu'il appelle ici une perturbation électromagnétique est de la lumière, de sorte que ce serait bien de la lumière que le nerf optique percevrait objectivement dans l'électrisation. Pour aucun sens la **[52]**doctrine de l'énergie spécifique ne paraissait plus solidement établie que

pour l'oreille : nulle part aussi l'existence réelle de la chose perçue n'est devenue plus probable. Nous n'insistons pas sur ces faits, parce qu'on en trouvera l'exposé et la discussion approfondie dans un ouvrage récent[125]. Bornons-nous à faire remarquer que les sensations dont on parle ici ne sont pas des images perçues par nous hors de notre corps, mais plutôt des affections localisées dans notre corps même. Or il résulte de la nature et de la destination de notre corps, comme nous allons voir, que chacun de ses éléments dits sensitifs a son action réelle propre, qui doit être de même genre que son action virtuelle, sur les objets extérieurs qu'il perçoit ordinairement, de sorte qu'on comprendrait ainsi pourquoi chacun des nerfs sensitifs paraît vibrer selon un mode déterminé de sensation. Mais, pour élucider ce point, il convient d'approfondir la nature de l'affection. Nous sommes conduits, par là même, au troisième et dernier argument que nous voulions examiner.

Ce troisième argument se tire de ce qu'on passe, par degrés insensibles, de l'état représentatif, qui occupe de l'espace à l'état affectif qui paraît inétendu. De là on conclut à l'inextension naturelle et nécessaire de toute sensation, l'étendue s'ajoutant à la sensation, et le processus de la perception consistant dans une extériorisation d'états internes. Le psychologue part en effet de son corps, et comme les impressions reçues à la périphérie de ce corps lui semblent suffire à la reconstitution de l'univers matériel tout entier, c'est à son corps qu'il réduit d'abord l'univers. Mais cette première position n'est pas tenable ; son corps n'a et ne peut avoir ni plus ni moins de réalité que tous**[53]** les autres corps. Il faut donc aller plus loin, suivre jusqu'au bout l'application du principe, et après avoir rétréci l'univers à la surface du corps vivant, contracter ce corps lui-même en un centre qu'on finira par supposer inétendu. Alors, de ce centre on fera partir des sensations inextensives qui s'enfleront, pour ainsi dire, se grossiront en extension, et finiront par donner notre corps étendu d'abord, puis tous les autres objets matériels. Mais cette étrange supposition serait impossible, s'il n'y avait précisément entre les images et les idées, celles-ci inétendues et celles-là étendues, une

série d'états intermédiaires, plus ou moins confusément localisés, qui sont les états affectifs. Notre entendement, cédant à son illusion habituelle, pose ce dilemme qu'une chose est étendue ou ne l'est pas ; et comme l'état affectif participe vaguement de l'étendue, est imparfaitement localisé, il en conclut que cet état est absolument inextensif. Mais alors les degrés successifs de l'extension, et l'étendue elle-même, vont s'expliquer par je ne sais quelle propriété acquise des états inextensifs ; l'histoire de la perception va devenir celle d'états internes et inextensifs s'étendant et se projetant au-dehors. Veut-on mettre cette argumentation sous une autre forme ? Il n'y a guère de perception qui ne puisse, par un accroissement de l'action de son objet sur notre corps, devenir affection et plus particulièrement douleur. Ainsi, on passe insensiblement du contact de l'épingle à la piqûre. Inversement, la douleur décroissante coïncide peu à peu avec la perception de sa cause et s'extériorise, pour ainsi dire, en représentation. Il semble donc bien qu'il y ait une différence de degré, et non pas de nature, entre l'affection et la perception. Or la première est intimement liée à mon**[54]** existence personnelle : que serait, en effet, une douleur détachée du sujet qui la ressent ? Il faut donc bien, semble-t-il, qu'il en soit ainsi de la seconde, et que la perception extérieure se constitue par la projection, dans l'espace, de l'affection devenue inoffensive. Réalistes et idéalistes s'accordent à raisonner de cette manière. Ceux-ci ne voient rien autre chose, dans l'univers matériel, qu'une synthèse d'états subjectifs et inextensifs ; ceux-là ajoutent qu'il y a, derrière cette synthèse, une réalité indépendante qui y correspond ; mais les uns et les autres concluent, du passage graduel de l'affection à la représentation, que la représentation de l'univers matériel est relative, subjective, et, pour ainsi dire, qu'elle est sortie de nous, au lieu que nous nous soyons d'abord dégagés d'elle.

Avant de critiquer cette interprétation contestable d'un fait exact, montrons qu'elle n'aboutit à expliquer, qu'elle ne réussit même à éclaircir, ni la nature de la douleur ni celle de la perception. Que des états affectifs essentiellement liés à ma personne, et qui s'évanouiraient si je disparaissais, arrivent, par le

seul effet d'une diminution d'intensité, à acquérir l'extension, à prendre une place déterminée dans l'espace, à constituer une expérience stable, toujours d'accord avec elle-même et avec l'expérience des autres hommes, c'est ce qu'on arrivera difficilement à nous faire comprendre. Quoi qu'on fasse, on sera amené à rendre aux sensations, sous une forme ou sous une autre, d'abord l'extension, puis l'indépendance dont on voulait se passer. Mais, d'autre part, l'affection ne sera guère plus claire, dans cette hypothèse, que la représentation. Car si l'on ne voit pas comment des affections, en diminuant d'intensité, deviennent des représentations, on ne comprend pas davantage comment le même phénomène, qui était donné d'abord comme perception, devient affection par**[55]** un accroissement d'intensité. Il y a dans la douleur quelque chose de positif et d'actif, qu'on explique mal en disant, avec certains philosophes, qu'elle consiste dans une représentation confuse. Mais là n'est pas encore la difficulté principale. Que l'augmentation graduelle de l'excitant finisse par transformer la perception en douleur, c'est incontestable ; il n'en est pas moins vrai que la transformation se dessine à partir d'un moment précis : pourquoi ce moment plutôt qu'un autre ? et quelle est la raison spéciale qui fait qu'un phénomène dont je n'étais d'abord que le spectateur indifférent acquiert tout à coup pour moi un intérêt vital ? Je ne saisis donc, dans cette hypothèse, ni pourquoi, à tel moment déterminé, une diminution d'intensité dans le phénomène lui confère un droit à l'extension et à une apparente indépendance, ni comment un accroissement d'intensité crée, à un moment plutôt qu'à un autre, cette propriété nouvelle, source d'action positive, qu'on nomme douleur.

Revenons maintenant à notre hypothèse, et montrons comment l'affection *doit*, à un moment déterminé, surgir de l'image. Nous comprendrons aussi comment on passe d'une perception, qui occupe de l'étendue, à une affection qu'on croit inextensive. Mais quelques remarques préliminaires sont indispensables sur la signification réelle de la douleur.

Quand un corps étranger touche un des prolongements de l'amibe, ce prolongement se rétracte ; chaque partie de la masse

protoplasmique est donc également capable de recevoir l'excitation et de réagir contre elle ; perception et mouvement se confondent ici en une propriété unique qui est la contractilité. Mais à mesure que l'organisme se complique, **[56]**le travail se divise, les fonctions se différencient, et les éléments anatomiques ainsi constitués aliènent leur indépendance. Dans un organisme tel que le nôtre, les fibres dites sensitives sont exclusivement chargées de transmettre des excitations à une région centrale d'où l'ébranlement se propagera à des éléments moteurs. Il semble donc qu'elles aient renoncé à l'action individuelle pour concourir, en qualité de sentinelles avancées, aux évolutions du corps tout entier. Mais elles n'en demeurent pas moins exposées, isolément, aux mêmes causes de destruction qui menacent l'organisme dans son ensemble : et tandis que cet organisme a la faculté de se mouvoir pour échapper au danger ou pour réparer ses pertes, l'élément sensitif conserve l'immobilité relative à laquelle la division du travail le condamne. Ainsi naît la douleur, laquelle n'est point autre chose, selon nous, qu'un effort de l'élément lésé pour remettre les choses en place – une espèce de tendance motrice sur un nerf sensible. Toute douleur doit donc consister dans un effort, et dans un effort impuissant. Toute douleur est un effort *local*, et c'est cet isolement même de l'effort qui est cause de son impuissance, parce que l'organisme, en raison de la solidarité de ses parties, n'est plus apte qu'aux effets d'ensemble. C'est aussi parce que l'effort est local que la douleur est absolument disproportionnée au danger couru par l'être vivant : le danger peut être mortel et la douleur légère ; la douleur peut être insupportable (comme celle d'un mal de dents) et le péril insignifiant. Il y a donc, il doit y avoir un moment précis où la douleur intervient : c'est lorsque la portion intéressée de l'organisme, au lieu d'accueillir l'excitation, la repousse. Et ce n'est pas seulement une différence de degré qui sépare la perception de l'affection, mais une différence de nature.

Ceci posé, nous avons considéré le corps vivant **[57]**comme une espèce de centre d'où se réfléchit, sur les objets environnants, l'action que ces objets exercent sur lui : en cette réflexion consiste

la perception extérieure. Mais ce centre n'est pas un point mathématique : c'est un corps, exposé, comme tous les corps de la nature, à l'action des causes extérieures qui menacent de le désagréger. Nous venons de voir qu'il résiste à l'influence de ces causes. Il ne se borne pas à réfléchir l'action du dehors ; il lutte, et absorbe ainsi quelque chose de cette action. Là serait la source de l'affection. On pourrait donc dire, par métaphore, que si la perception mesure le pouvoir réflecteur du corps, l'affection en mesure le pouvoir absorbant.

Mais ce n'est là qu'une métaphore. Il faut voir de plus près les choses, et bien comprendre que la nécessité de l'affection découle de l'existence de la perception elle-même. La perception, entendue comme nous l'entendons, mesure notre action possible sur les choses et par là, inversement, l'action possible des choses sur nous. Plus grande est la puissance d'agir du corps (symbolisée par une complication supérieure du système nerveux), plus vaste est le champ que la perception embrasse. La distance qui sépare notre corps d'un objet perçu mesure donc véritablement la plus ou moins grande imminence d'un danger, la plus ou moins prochaine échéance d'une promesse. Et par suite, notre perception d'un objet distinct de notre corps, séparé de notre corps par un intervalle, n'exprime jamais qu'une action virtuelle. Mais plus la distance décroît entre cet objet et notre corps, plus, en d'autres termes, le danger devient urgent ou la promesse immédiate, plus l'action virtuelle tend à se transformer en action réelle. Passez maintenant à la limite, supposez **[58]**que la distance devienne nulle, c'est-à-dire que l'objet à percevoir coïncide avec notre corps, c'est-à-dire enfin que notre propre corps soit l'objet à percevoir. Alors ce n'est plus une action virtuelle, mais une action réelle que cette perception toute spéciale exprimera : l'affection consiste en cela même. Nos sensations sont donc à nos perceptions ce que l'action réelle de notre corps est à son action possible ou virtuelle. Son action virtuelle concerne les autres objets et se dessine dans ces objets ; son action réelle le concerne lui-même et se dessine par conséquent en lui. Tout se passera donc enfin comme si, par un véritable retour des actions réelles et virtuelles à leurs points

d'application ou d'origine, les images extérieures étaient réfléchies par notre corps dans l'espace qui l'environne, et les actions réelles arrêtées par lui à l'intérieur de sa substance. Et c'est pourquoi sa surface, limite commune de l'extérieur et de l'intérieur, est la seule portion de l'étendue qui soit à la fois perçue et sentie.

Cela revient toujours à dire que ma perception est en dehors de mon corps, et mon affection au contraire dans mon corps. De même que les objets extérieurs sont perçus par moi où ils sont, en eux et non pas en moi, ainsi mes états affectifs sont éprouvés là où ils se produisent, c'est-à-dire en un point déterminé de mon corps. Considérez ce système d'images qui s'appelle le monde matériel. Mon corps est l'une d'elles. Autour de cette image se dispose la représentation, c'est-à-dire son influence éventuelle sur les autres. En elle se produit l'affection, c'est-à-dire son effort actuel sur elle-même. Telle est bien, au fond, la différence que chacun de nous établit naturellement, spontanément, entre une image et une sensation. Quand nous disons que l'image **[59]**existe en dehors de nous, nous entendons par là qu'elle est extérieure à notre corps. Quand nous parlons de la sensation comme d'un état intérieur, nous voulons dire qu'elle surgit dans notre corps. Et c'est pourquoi nous affirmons que la totalité des images perçues subsiste, même si notre corps s'évanouit, tandis que nous ne pouvons supprimer notre corps sans faire évanouir nos sensations.

Par là nous entrevoyons la nécessité d'une première correction à notre théorie de la perception pure. Nous avons raisonné comme si notre perception était une partie des images détachée telle quelle de leur substance, comme si, exprimant l'action virtuelle de l'objet sur notre corps ou de notre corps sur l'objet, elle se bornait à isoler de l'objet total l'aspect qui nous en intéresse. Mais il faut tenir compte de ce que notre corps n'est pas un point mathématique dans l'espace, de ce que ses actions virtuelles se compliquent et s'imprègnent d'actions réelles, ou, en d'autres termes, de ce qu'il n'y a pas de perception sans affection. L'affection est donc ce que nous mêlons de l'intérieur de notre corps à l'image des corps extérieurs ; elle est ce qu'il faut extraire d'abord de la perception pour retrouver la pureté de l'image. Mais

le psychologue qui ferme les yeux sur la différence de nature, sur la différence de fonction entre la perception et la sensation, – celle-ci enveloppant une action réelle et celle-là une action simplement possible, – ne peut plus trouver entre elles qu'une différence de degré. Profitant de ce que la sensation (à cause de l'effort confus qu'elle enveloppe) n'est que vaguement localisée, il la déclare tout de suite inextensive, et il fait dès lors de la sensation en général l'élément simple avec lequel nous obtenons par voie de composition les images extérieures. La vérité est que l'affection n'est pas la matière première dont la perception est faite ; elle est bien plutôt l'impureté **[60]**qui s'y mêle[126].

Nous saisissons ici, à son origine, l'erreur qui conduit le psychologue à considérer tour à tour la sensation comme inextensive et la perception comme un agrégat de sensations. Cette erreur se fortifie en route, comme nous verrons, des arguments qu'elle emprunte à une fausse conception du rôle de l'espace et de la nature de l'étendue. Mais elle a en outre pour elle des faits mal interprétés, qu'il convient dès maintenant d'examiner.

D'abord, il semble que la localisation d'une sensation affective en un endroit du corps exige une véritable éducation. Un certain temps s'écoule avant que l'enfant arrive à toucher du doigt le point précis de la peau où il a été piqué. Le fait est incontestable, mais tout ce qu'on en peut conclure, c'est qu'un tâtonnement est nécessaire pour coordonner les impressions douloureuses de la peau, qui a reçu la piqûre, à celles du sens musculaire, qui dirige les mouvements du bras et de la main. Nos affections internes, comme nos perceptions externes, se répartissent en genres différents. Ces genres, comme ceux de la perception, sont discontinus, séparés par des intervalles que comble l'éducation. Il ne suit nullement de là qu'il n'y ait pas, pour chaque genre d'affection, une localisation immédiate d'un certain genre, une couleur locale qui lui soit propre. Allons plus loin : si l'affection n'a pas cette couleur locale tout de suite, elle ne l'aura jamais. Car tout ce que l'éducation pourra faire sera d'associer à la sensation affective présente l'idée d'une certaine perception

possible de la vue et du toucher, de sorte qu'une affection déterminée évoque l'image d'une perception visuelle ou tactile, déterminée également. Il faut donc**[61]** bien qu'il y ait, dans cette affection même, quelque chose qui la distingue des autres affections du même genre et permette de la rattacher à telle donnée possible de la vue ou du toucher plutôt qu'à toute autre. Mais cela ne revient-il pas à dire que l'affection possède, dès le début, une certaine détermination extensive ?

On allègue encore les localisations erronées, l'illusion des amputés (qu'il y aurait lieu, d'ailleurs, de soumettre à un nouvel examen). Mais que conclure de là, sinon que l'éducation subsiste une fois reçue, et que les données de la mémoire, plus utiles dans la vie pratique, déplacent celles de la conscience immédiate ? Il nous est indispensable, en vue de l'action, de traduire notre expérience affective en données possibles de la vue, du toucher et du sens musculaire. Une fois cette traduction établie, l'original pâlit, mais elle n'aurait jamais pu se faire si l'original n'avait été posé d'abord, et si la sensation affective n'avait pas été, dès le début, localisée par sa seule force et à sa manière.

Mais le psychologue a une très grande peine à accepter cette idée du sens commun. De même que la perception, à ce qu'il lui semble, ne pourrait être dans les choses perçues que si les choses percevaient, ainsi une sensation ne pourrait être dans le nerf que si le nerf sentait : or le nerf ne sent évidemment pas. On va donc prendre la sensation au point où le sens commun la localise, l'en extraire, la rapprocher du cerveau, dont elle paraît dépendre plus encore que du nerf ; et on aboutirait ainsi, logiquement, à la mettre dans le cerveau. Mais on s'aperçoit bien vite que si elle n'est pas au point où elle paraît se produire, elle ne pourra pas davantage être ailleurs ; que si elle n'est pas dans le nerf, elle ne sera pas non plus dans le cerveau ; car pour expliquer sa projection du centre à la périphérie, une certaine force**[62]** est nécessaire, qu'on devra attribuer à une conscience plus ou moins active. Il faudra donc aller plus loin, et après avoir fait converger les sensations vers le centre cérébral, les pousser tout à la fois hors du cerveau et hors de l'espace. On se représentera alors des

sensations absolument inextensives, et d'autre part un espace vide, indifférent aux sensations qui viendront s'y projeter ; puis on s'épuisera en efforts de tout genre pour nous faire comprendre comment les sensations inextensives acquièrent de l'étendue, et choisissent, pour s'y localiser, tels points de l'espace de préférence à tous les autres. Mais cette doctrine n'est pas seulement incapable de nous montrer clairement comment l'inétendu s'étend ; elle rend également inexplicables l'affection, l'extension et la représentation. Elle devra se donner les états affectifs comme autant d'absolus, dont on ne voit pas pourquoi ils apparaissent ou disparaissent à tels ou tels moments dans la conscience. Le passage de l'affection à la représentation restera enveloppé d'un mystère aussi impénétrable, parce que, nous le répétons, on ne trouvera jamais dans des états intérieurs, simples et inextensifs, une raison pour qu'ils adoptent de préférence tel ou tel ordre déterminé dans l'espace. Et enfin la représentation elle-même devra être posée comme un absolu : on ne voit ni son origine, ni sa destination.

Les choses s'éclaircissent, au contraire, si l'on part de la représentation même, c'est-à-dire de la totalité des images perçues. Ma perception, à l'état pur, et isolée de ma mémoire, ne va pas de mon corps aux autres corps : elle est dans l'ensemble des corps d'abord, puis peu à peu se limite, et adopte mon corps pour centre. Et elle y est amenée justement par l'expérience de la double faculté que ce corps possède **[63]**d'accomplir des actions et d'éprouver des affections, en un mot par l'expérience du pouvoir sensori-moteur d'une certaine image, privilégiée entre toutes les images. D'un côté, en effet, cette image occupe toujours le centre de la représentation, de manière que les autres images s'échelonnent autour d'elle dans l'ordre même où elles pourraient subir son action ; de l'autre, j'en perçois l'intérieur, le dedans, par des sensations que j'appelle affectives, au lieu d'en connaître seulement, comme des autres images, la pellicule superficielle. Il y a donc, dans l'ensemble des images, une image favorisée, perçue dans ses profondeurs et non plus simplement à sa surface, siège d'affection en même temps que source d'action : c'est cette

image particulière que j'adopte pour centre de mon univers et pour base physique de ma personnalité.

Mais avant d'aller plus loin et d'établir une relation précise entre la personne et les images où elle s'installe, résumons brièvement, en l'opposant aux analyses de la psychologie usuelle, la théorie que nous venons d'esquisser de la « perception pure ».

Nous allons revenir, pour simplifier l'exposition, au sens de la vue que nous avions choisi comme exemple. On se donne d'ordinaire des sensations élémentaires, correspondant aux impressions reçues par les cônes et bâtonnets de la rétine. C'est avec ces sensations qu'on va reconstituer la perception visuelle. Mais d'abord il n'y a pas une rétine, il y en a deux. Il faudra donc expliquer comment deux sensations, supposées distinctes, se fondent en une perception unique, répondant à ce que nous appelons un point de l'espace.

Supposons cette question résolue. Les sensations dont on parle sont inextensives. Comment reçoivent-elles l'extension ? Qu'on voie dans l'étendue un cadre tout prêt à recevoir les sensations ou un effet de la seule simultanéité**[64]** de sensations qui coexistent dans la conscience sans se fondre ensemble, dans un cas comme dans l'autre on introduira avec l'étendue quelque chose de nouveau, dont on ne rendra pas compte, et le processus par lequel la sensation rejoint l'étendue, le choix par chaque sensation élémentaire d'un point déterminé de l'espace, demeureront inexpliqués.

Passons sur cette difficulté. Voici l'étendue visuelle constituée. Comment rejoint-elle à son tour l'étendue tactile ? Tout ce que ma vue constate dans l'espace, mon toucher le vérifie. Dira-t-on que les objets se constituent précisément par la coopération de la vue et du toucher, et que l'accord des deux sens dans la perception s'explique par ce fait que l'objet perçu est leur œuvre commune ? Mais on ne saurait rien admettre ici de commun, au point de vue de la qualité, entre une sensation visuelle élémentaire et une sensation tactile, puisqu'elles appartiendraient à deux genres entièrement différents. La correspondance entre l'étendue visuelle et l'étendue tactile ne peut

donc s'expliquer que par le parallélisme de l'*ordre* des sensations visuelles à l'ordre des sensations tactiles. Nous voici donc obligés de supposer, en outre des sensations visuelles, en outre des sensations tactiles, un certain ordre qui leur est commun, et qui, par conséquent, doit être indépendant des unes et des autres. Allons plus loin : cet ordre est indépendant de notre perception individuelle, puisqu'il apparaît de même à tous les hommes, et constitue un monde matériel où des effets sont enchaînés à des causes, où les phénomènes obéissent à des lois. Nous nous trouvons donc enfin conduits à l'hypothèse d'un ordre objectif et indépendant de nous, c'est-à-dire d'un monde matériel distinct de la sensation.

Nous **[65]**avons, à mesure que nous avancions, multiplié les données irréductibles et grossi l'hypothèse simple d'où nous étions partis. Mais y avons-nous gagné quelque chose ? Si la matière à laquelle nous aboutissons est indispensable pour nous faire comprendre le merveilleux accord des sensations entre elles, nous ne connaissons rien d'elle puisque nous devons lui dénier toutes les qualités aperçues, toutes les sensations dont elle a simplement à expliquer la correspondance. Elle n'est donc, elle ne peut être rien de ce que nous connaissons, rien de ce que nous imaginons. Elle demeure à l'état d'entité mystérieuse.

Mais notre propre nature, le rôle et la destination de notre personne, demeurent enveloppés d'un aussi grand mystère. Car d'où sortent, comment naissent, et à quoi doivent servir ces sensations élémentaires, inextensives, qui vont se développer dans l'espace ? Il faut les poser comme autant d'absolus, dont on ne voit ni l'origine ni la fin. Et à supposer qu'il faille distinguer, en chacun de nous, l'esprit et le corps, on ne peut rien connaître ni du corps, ni de l'esprit, ni du rapport qu'ils soutiennent entre eux.

Maintenant, en quoi consiste notre hypothèse et sur quel point précis se sépare-t-elle de l'autre ? Au lieu de partir de l'*affection*, dont on ne peut rien dire puisqu'il n'y a aucune raison pour qu'elle soit ce qu'elle est plutôt que tout autre chose, nous partons de l'*action*, c'est-à-dire de la faculté que nous avons d'opérer des changements dans les choses, faculté attestée par la

conscience et vers laquelle paraissent converger toutes les puissances du corps organisé. Nous nous plaçons donc d'emblée dans l'ensemble des images étendues, et dans cet univers matériel nous apercevons précisément des centres d'indétermination, caractéristiques**[66]** de la vie. Pour que des actions rayonnent de ces centres, il faut que les mouvements ou influences des autres images soient d'une part recueillis, de l'autre utilisés. La matière vivante, sous sa forme la plus simple et à l'état homogène, accomplit déjà cette fonction, en même temps qu'elle se nourrit ou se répare. Le progrès de cette matière consiste à répartir ce double travail entre deux catégories d'organes, dont les premiers, appelés organes de nutrition, sont destinés à entretenir les seconds : ces derniers sont faits pour *agir* ; ils ont pour type simple une chaîne d'éléments nerveux, tendue entre deux extrémités dont l'une recueille des impressions extérieures et dont l'autre accomplit des mouvements. Ainsi, pour revenir à l'exemple de la perception visuelle, le rôle des cônes et des bâtonnets sera simplement de recevoir des ébranlements qui s'élaboreront ensuite en mouvements accomplis ou naissants. Aucune perception ne peut résulter de là, et nulle part, dans le système nerveux, il n'y a de centres conscients ; mais la perception naît de la même cause qui a suscité la chaîne d'éléments nerveux avec les organes qui la soutiennent et avec la vie en général : elle exprime et mesure la puissance d'agir de l'être vivant, l'indétermination du mouvement ou de l'action qui suivra l'ébranlement recueilli. Cette indétermination, comme nous l'avons montré, se traduira par une réflexion sur elles-mêmes, ou mieux par une division des images qui entourent notre corps ; et comme la chaîne d'éléments nerveux qui reçoit, arrête et transmet des mouvements est justement le siège et donne la mesure de cette indétermination, notre perception suivra tout le détail et paraîtra exprimer toutes les variations de ces éléments nerveux eux-mêmes. Notre perception, à l'état pur, ferait**[67]** donc véritablement partie des choses[127]. Et la sensation proprement dite, bien loin de jaillir spontanément des profondeurs de la conscience pour s'étendre, en s'affaiblissant, dans l'espace, coïncide avec les modifications nécessaires que

subit, au milieu des images qui l'influencent, cette image particulière que chacun de nous appelle son corps.

Telle est la théorie simplifiée, schématique, que nous avions annoncée de la perception extérieure. Ce serait la théorie de la *perception pure*. Si on la tenait pour définitive, le rôle de notre conscience, dans la perception, se bornerait à relier par le fil continu de la mémoire une série ininterrompue de visions instantanées, qui feraient partie des choses plutôt que de nous. Que notre conscience ait surtout ce rôle dans la perception extérieure, c'est d'ailleurs ce qu'on peut déduire *a priori* de la définition même des corps vivants. Car si ces corps ont pour objet de recevoir des excitations pour les élaborer en réactions imprévues, encore le choix de la réaction ne doit-il pas s'opérer au hasard. Ce choix s'inspire, sans aucun doute, des expériences passées, et la réaction ne se fait pas sans un appel au souvenir que des situations analogues ont pu laisser derrière elles[128]. L'indétermination des actes à accomplir exige donc, pour ne pas se confondre avec le pur caprice, la conservation des images perçues. On pourrait dire que nous n'avons pas de prise sur l'avenir sans une perspective égale et correspondante sur le passé, que la poussée de notre activité en avant fait derrière elle un vide où les souvenirs se précipitent, et que la mémoire est ainsi la répercussion, dans la sphère de la connaissance, de l'indétermination de notre volonté. – Mais l'action de la mémoire s'étend beaucoup plus loin et plus **[68]**profondément encore que ne le laisserait deviner cet examen superficiel. Le moment est venu de réintégrer la mémoire dans la perception, de corriger par là ce que nos conclusions peuvent avoir d'exagéré, et de déterminer ainsi avec plus de précision le point de contact entre la conscience et les choses, entre le corps et l'esprit.

Disons d'abord que si l'on pose la mémoire, c'est-à-dire une survivance des images passées, ces images se mêleront constamment à notre perception du présent et pourront même s'y substituer. Car elles ne se conservent que pour se rendre utiles : à tout instant elles complètent l'expérience présente en

l'enrichissant de l'expérience acquise ; et comme celle-ci va sans cesse en grossissant, elle finira par recouvrir et par submerger l'autre. Il est incontestable que le fond d'intuition réelle, et pour ainsi dire instantanée, sur lequel s'épanouit notre perception du monde extérieur est peu de chose en comparaison de tout ce que notre mémoire y ajoute. Justement parce que le souvenir d'intuitions antérieures analogues est plus utile que l'intuition même, étant lié dans notre mémoire à toute la série des événements subséquents et pouvant par là mieux éclairer notre décision, il déplace l'intuition réelle, dont le rôle n'est plus alors – nous le prouverons plus loin – que d'appeler le souvenir, de lui donner un corps, de le rendre actif et par là actuel. Nous avions donc raison de dire que la coïncidence de la perception avec l'objet perçu existe en droit plutôt qu'en fait. Il faut tenir compte de ce que percevoir finit par n'être plus qu'une occasion de se souvenir, de ce que nous mesurons pratiquement le degré de réalité au degré d'utilité, de ce que nous avons tout intérêt enfin à ériger en simples signes du réel ces intuitions immédiates qui coïncident, au fond,**[69]** avec la réalité même. Mais nous découvrons ici l'erreur de ceux qui voient dans la perception une projection extérieure de sensations inextensives, tirées de notre propre fond, puis développées dans l'espace. Ils n'ont pas de peine à montrer que notre perception complète est grosse d'images qui nous appartiennent personnellement, d'images extériorisées (c'est-à-dire, en somme, remémorées) ; ils oublient seulement qu'un fond impersonnel demeure, où la perception coïncide avec l'objet perçu, et que ce fond est l'extériorité même.

L'erreur capitale, l'erreur qui, remontant de la psychologie à la métaphysique, finit par nous masquer la connaissance du corps aussi bien que celle de l'esprit, est celle qui consiste à ne voir qu'une différence d'intensité, au lieu d'une différence de nature, entre la perception pure et le souvenir. Nos perceptions sont sans doute imprégnées de souvenirs, et inversement un souvenir, comme nous le montrerons plus loin, ne redevient présent qu'en empruntant le corps de quelque perception où il s'insère. Ces deux actes, perception et souvenir, se pénètrent donc toujours,

échangent toujours quelque chose de leurs substances par un phénomène d'endosmose. Le rôle du psychologue serait de les dissocier, de rendre à chacun d'eux sa pureté naturelle : ainsi s'éclairciraient bon nombre des difficultés que soulève la psychologie, et peut-être aussi la métaphysique[129]. Mais point du tout. On veut que ces états mixtes, tous composés, à doses inégales, de perception pure et de souvenir pur, soient des états simples. Par là on se condamne à ignorer aussi bien le souvenir pur que la perception pure, à ne plus connaître qu'un seul genre de phénomène, qu'on appellera tantôt souvenir et tantôt perception selon que pré**[70]**dominera en lui l'un ou l'autre de ces deux aspects, et par conséquent à ne trouver entre la perception et le souvenir qu'une différence de degré, et non plus de nature. Cette erreur a pour premier effet, comme on le verra en détail, de vicier profondément la théorie de la mémoire ; car en faisant du souvenir une perception plus faible, on méconnaît la différence essentielle qui sépare le passé du présent, on renonce à comprendre les phénomènes de la reconnaissance et plus généralement le mécanisme de l'inconscient. Mais inversement, et parce qu'on a fait du souvenir une perception plus faible, on ne pourra plus voir dans la perception qu'un souvenir plus intense. On raisonnera comme si elle nous était donnée, à la manière d'un souvenir, comme un état intérieur, comme une simple modification de notre personne. On méconnaîtra l'acte originel et fondamental de la perception, cet acte, constitutif de la perception pure, par lequel nous nous plaçons d'emblée dans les choses. Et la même erreur, qui s'exprime en psychologie par une impuissance radicale à expliquer le mécanisme de la mémoire, imprégnera profondément, en métaphysique, les conceptions idéaliste et réaliste de la matière.

Pour le réalisme, en effet, l'ordre invariable des phénomènes de la nature réside dans une cause distincte de nos perceptions mêmes, soit que cette cause doive rester inconnaissable, soit que nous puissions l'atteindre par un effort (toujours plus ou moins arbitraire) de construction métaphysique. Pour l'idéaliste au contraire, ces perceptions sont le tout de la réalité, et l'ordre

invariable des phénomènes de la nature n'est que le symbole par lequel nous exprimons, à côté des perceptions réelles, les perceptions possibles. Mais pour le réalisme comme pour l'idéalisme les perceptions sont des « hallucinations vraies[130] », des états du sujet projetés hors de lui ; et les deux doctrines diffèrent**[71]** simplement en ce que dans l'une ces états constituent la réalité, tandis que dans l'autre ils vont la rejoindre.

Mais cette illusion en recouvre encore une autre, qui s'étend à la théorie de la connaissance en général. Ce qui constitue le monde matériel, avons-nous dit, ce sont des objets, ou, si l'on aime mieux, des images, dont toutes les parties agissent et réagissent par des mouvements les unes sur les autres. Et ce qui constitue notre perception pure, c'est, au sein même de ces images, notre action naissante qui se dessine. L'*actualité* de notre perception consiste donc dans son *activité*, dans les mouvements qui la prolongent, et non dans sa plus grande intensité : le passé n'est qu'idée, le présent est idéo-moteur. Mais c'est là ce qu'on s'obstine à ne pas voir, parce qu'on tient la perception pour une espèce de contemplation, parce qu'on lui attribue toujours une fin purement spéculative, parce qu'on veut qu'elle vise à je ne sais quelle connaissance désintéressée : comme si, en l'isolant de l'action, en coupant ainsi ses attaches avec le réel, on ne la rendait pas à la fois inexplicable et inutile ! Mais dès lors toute différence est abolie entre la perception et le souvenir, puisque le passé est par essence *ce qui n'agit plus*, et qu'en méconnaissant ce caractère du passé on devient incapable de le distinguer réellement du présent, c'est-à-dire de l'*agissant* [131]. Il ne pourra donc subsister entre la perception et la mémoire qu'une simple différence de degré, et pas plus dans l'une que dans l'autre le sujet ne sortira de lui-même. Rétablissons au contraire le caractère véritable de la perception ; montrons, dans la perception pure, un système d'actions naissantes qui plonge dans le réel par ses racines profondes : cette perception se distinguera radicalement du souvenir ; la réalité des choses ne sera plus **[72]**construite ou reconstruite, mais touchée, pénétrée, vécue ; et le problème pendant entre le réalisme et l'idéalisme, au lieu de se perpétuer

dans des discussions métaphysiques, devra être tranché par l'intuition.

Mais par là aussi nous apercevrons clairement la position à prendre entre l'idéalisme et le réalisme, réduits l'un et l'autre à ne voir dans la matière qu'une construction ou une reconstruction exécutée par l'esprit. Suivant en effet jusqu'au bout le principe que nous avons posé, et d'après lequel la subjectivité de notre perception consisterait surtout dans l'apport de notre mémoire, nous dirons que les qualités sensibles de la matière elles-mêmes seraient connues *en soi*, du dedans et non plus du dehors, si nous pouvions les dégager de ce rythme particulier de durée qui caractérise notre conscience. Notre perception pure, en effet, si rapide qu'on la suppose, occupe une certaine épaisseur de durée, de sorte que nos perceptions successives ne sont jamais des moments réels des choses, comme nous l'avons supposé jusqu'ici, mais des moments de notre conscience. Le rôle théorique de la conscience dans la perception extérieure, disions-nous, serait de relier entre elles, par le fil continu de la mémoire, des visions instantanées du réel. Mais, en fait, il n'y a jamais pour nous d'instantané. Dans ce que nous appelons de ce nom entre déjà un travail de notre mémoire, et par conséquent de notre conscience, qui prolonge les uns dans les autres, de manière à les saisir dans une intuition relativement simple, des moments aussi nombreux qu'on voudra d'un temps indéfiniment divisible. Or, où est au juste la différence entre la matière, telle que le réalisme le plus exigeant pourrait la concevoir, et la perception que nous en avons ? Notre perception nous livre de l'univers une série de tableaux pittoresques, mais**[73]** discontinus : de notre perception actuelle nous ne saurions déduire les perceptions ultérieures, parce qu'il n'y a rien, dans un ensemble de qualités sensibles, qui laisse prévoir les qualités nouvelles en lesquelles elles se transformeront. Au contraire la matière, telle que le réalisme la pose d'ordinaire, évolue de façon qu'on puisse passer d'un moment au moment suivant par voie de déduction mathématique. Il est vrai qu'entre cette matière et cette perception le réalisme scientifique ne saurait trouver un point de contact, parce qu'il

développe cette matière en changements homogènes dans l'espace, tandis qu'il resserre cette perception en sensations inextensives dans une conscience. Mais si notre hypothèse est fondée, on voit aisément comment perception et matière se distinguent et comment elles coïncident. L'hétérogénéité qualitative de nos perceptions successives de l'univers tient à ce que chacune de ces perceptions s'étend elle-même sur une certaine épaisseur de durée, à ce que la mémoire y condense une multiplicité énorme d'ébranlements qui nous apparaissent tous ensemble, quoique successifs. Il suffirait de diviser idéalement cette épaisseur indivisée de temps, d'y distinguer la multiplicité voulue de moments, d'éliminer toute mémoire, en un mot, pour passer de la perception à la matière, du sujet à l'objet. Alors la matière, devenue de plus en plus homogène à mesure que nos sensations extensives se répartiraient sur un plus grand nombre de moments, tendrait indéfiniment vers ce système d'ébranlements homogènes dont parle le réalisme sans pourtant, il est vrai, coïncider jamais entièrement avec eux. Point ne serait besoin de poser d'un côté l'espace avec des mouvements inaperçus, de l'autre la conscience avec des sensations inextensives. C'est au contraire dans une percep**[74]**tion extensive que sujet et objet s'uniraient d'abord, l'aspect subjectif de la perception consistant dans la contraction que la mémoire opère, la réalité objective de la matière se confondant avec les ébranlements multiples et successifs en lesquels cette perception se décompose intérieurement[132]. Telle est du moins la conclusion qui se dégagera, nous l'espérons, de la dernière partie de ce travail : *les questions relatives au sujet et à l'objet, à leur distinction et à leur union, doivent se poser en fonction du temps plutôt que de l'espace*.

Mais notre distinction de la « perception pure » et de la « mémoire pure » vise un autre objet encore. Si la perception pure, en nous fournissant des indications sur la nature de la matière, doit nous permettre de prendre position entre le réalisme et l'idéalisme, la mémoire pure, en nous ouvrant une perspective sur ce qu'on appelle l'esprit, devra de son côté départager ces deux

autres doctrines, matérialisme et spiritualisme. Même, c'est cet aspect de la question qui nous préoccupera d'abord dans les deux chapitres qui vont suivre, parce que c'est par ce côté que notre hypothèse comporte, en quelque sorte, une vérification expérimentale.

On pourrait résumer, en effet, nos conclusions sur la perception pure en disant qu'*il y a dans la matière quelque chose en plus, mais non pas quelque chose de différent, de ce qui est actuellement donné*. Sans doute la perception consciente n'atteint pas le tout de la matière, puisqu'elle consiste, en tant que consciente, dans la séparation ou le « discernement » de ce qui, dans cette matière, intéresse nos divers besoins. Mais entre cette perception de la matière et la matière même il n'y a qu'une différence de degré, et non **[75]**de nature, la perception pure étant à la matière dans le rapport de la partie au tout. C'est dire que la matière ne saurait exercer des pouvoirs d'un autre genre que ceux que nous y apercevons. Elle n'a pas, elle ne peut receler de vertu mystérieuse. Pour prendre un exemple bien défini, celui d'ailleurs qui nous intéresse le plus, nous dirons que le système nerveux, masse matérielle présentant certaines qualités de couleur, de résistance, de cohésion, etc., possède peut-être des propriétés physiques inaperçues, mais des propriétés physiques seulement. Et dès lors il ne peut avoir pour rôle que de recevoir, d'inhiber ou de transmettre du mouvement.

Or, l'essence de tout matérialisme est de soutenir le contraire, puisqu'il prétend faire naître la conscience avec toutes ses fonctions du seul jeu des éléments matériels. Par là il est conduit à considérer déjà les qualités perçues de la matière elles-mêmes, les qualités sensibles et par conséquent senties, comme autant de phosphorescences qui suivraient la trace des phénomènes cérébraux dans l'acte de perception. La matière, capable de créer ces faits de conscience élémentaires, engendrerait aussi bien les faits intellectuels les plus élevés. Il est donc de l'essence du matérialisme d'affirmer la parfaite relativité des qualités sensibles, et ce n'est pas sans raison que cette thèse, à laquelle Démocrite a

donné sa formule précise, se trouve être aussi ancienne que le matérialisme.

Mais, par un étrange aveuglement, le spiritualisme a toujours suivi le matérialisme dans cette voie. Croyant enrichir l'esprit de tout ce qu'il ôtait à la matière, il n'a jamais hésité à dépouiller cette matière des qualités qu'elle revêt dans notre perception, et qui seraient autant d'apparences subjectives. Il a trop souvent fait ainsi de la matière une entité mystérieuse, qui, justement parce que nous n'en**[76]** connaissons plus que la vaine apparence, pourrait aussi bien engendrer les phénomènes de la pensée que les autres.

La vérité est qu'il y aurait un moyen, et un seul, de réfuter le matérialisme : ce serait d'établir que la matière est absolument comme elle paraît être. Par là on éliminerait de la matière toute virtualité, toute puissance cachée, et les phénomènes de l'esprit auraient une réalité indépendante. Mais pour cela il faudrait laisser à la matière ces qualités que matérialistes et spiritualistes s'accordent à en détacher, ceux-ci pour en faire des représentations de l'esprit, ceux-là pour n'y voir que le revêtement accidentel de l'étendue.

Telle est précisément l'attitude du sens commun vis-à-vis de la matière, et c'est pourquoi le sens commun croit à l'esprit. Il nous a paru que la philosophie devait adopter ici l'attitude du sens commun, en la corrigeant toutefois sur un point. La mémoire, pratiquement inséparable de la perception, intercale le passé dans le présent, contracte aussi dans une intuition unique des moments multiples de la durée, et ainsi, par sa double opération, est cause qu'en fait nous percevons la matière en nous, alors qu'en droit nous la percevons en elle.

De là l'importance capitale du problème de la mémoire. Si la mémoire est ce qui communique surtout à la perception son caractère subjectif, c'est, disions-nous, à en éliminer l'apport que devra viser d'abord la philosophie de la matière. Nous ajouterons maintenant : puisque la perception pure nous donne le tout ou au moins l'essentiel de la matière, puisque le reste vient de la mémoire et se surajoute à la matière, il faut que la mémoire soit,

en principe, une puissance absolument indépendante de la matière. Si donc **[77]**l'esprit est une réalité, c'est ici, dans le phénomène de la mémoire, que nous devons le toucher expérimentalement. Et dès lors toute tentative pour dériver le souvenir pur d'une opération du cerveau devra révéler à l'analyse une illusion fondamentale.

Disons la même chose sous une forme plus claire. Nous soutenons que la matière n'a aucun pouvoir occulte ou inconnaissable, qu'elle coïncide, dans ce qu'elle a d'essentiel, avec la perception pure. De là nous concluons que le corps vivant en général, le système nerveux en particulier, ne sont que des lieux de passage pour les mouvements, qui, reçus sous forme d'excitation, sont transmis sous forme d'action réflexe ou volontaire. C'est dire qu'on attribuerait vainement à la substance cérébrale la propriété d'engendrer des représentations. Or, les phénomènes de la mémoire, où nous prétendons saisir l'esprit sous sa forme la plus palpable, sont précisément ceux qu'une psychologie superficielle ferait le plus volontiers sortir de l'activité cérébrale toute seule, justement parce qu'ils sont au point de contact entre la conscience et la matière, et que les adversaires mêmes du matérialisme ne voient aucun inconvénient à traiter le cerveau comme un récipient de souvenirs. Mais si l'on pouvait établir positivement que le processus cérébral ne répond qu'à une très faible partie de la mémoire, qu'il en est l'effet plus encore que la cause, que la matière est ici, comme ailleurs, le véhicule d'une *action* et non le substrat d'une *connaissance*, alors la thèse que nous soutenons se trouverait démontrée sur l'exemple qu'on y juge le plus défavorable, et la nécessité d'ériger l'esprit en réalité indépendante s'imposerait. Mais par là même s'éclaircirait peut-être en partie la nature de ce qu'on appelle l'esprit, et la possibilité pour l'esprit et la matière d'agir l'un sur l'autre. Car une démonstration de ce genre ne peut pas être**[78]** purement négative. Ayant fait voir ce que la mémoire n'est pas, nous serons tenus de chercher ce qu'elle est. Ayant attribué au corps l'unique fonction de préparer des actions, force nous sera bien de rechercher pourquoi la mémoire paraît solidaire de ce corps,

comment des lésions corporelles l'influencent, et dans quel sens elle se modèle sur l'état de la substance cérébrale[133]. Il est d'ailleurs impossible que cette recherche n'aboutisse pas à nous renseigner sur le mécanisme psychologique de la mémoire, comme aussi des diverses opérations de l'esprit qui s'y rattachent. Et inversement, si les problèmes de psychologie pure semblent recevoir de notre hypothèse quelque lumière, l'hypothèse y gagnera elle-même en certitude et en solidité.

Mais nous devons présenter cette même idée sous une troisième forme encore, pour bien établir comment le problème de la mémoire est à nos yeux un problème privilégié. Ce qui ressort de notre analyse de la perception pure, ce sont deux conclusions en quelque sorte divergentes, dont l'une dépasse la psychologie dans la direction de la psychophysiologie, l'autre dans celle de la métaphysique, et dont ni l'une ni l'autre ne comportait par conséquent une vérification immédiate[134]. La première concernait le rôle du cerveau dans la perception : le cerveau serait un instrument d'action, et non de représentation. Nous ne pouvions demander la confirmation directe de cette thèse aux faits, puisque la perception pure porte par définition sur des objets présents, actionnant nos organes et nos centres nerveux, et que tout se passera toujours par conséquent *comme si* nos perceptions émanaient de notre état cérébral et se projetaient ensuite sur un objet qui diffère absolument d'elles. En d'autres termes, dans le cas de **[79]**la perception extérieure, la thèse que nous avons combattue et celle que nous y substituons conduisent exactement aux mêmes conséquences, de sorte qu'on peut invoquer en faveur de l'une ou de l'autre d'entre elles son intelligibilité plus haute, mais non pas l'autorité de l'expérience. Au contraire, une étude empirique de la mémoire peut et doit les départager. Le souvenir pur est en effet, par hypothèse, la représentation d'un objet absent. Si c'est dans une certaine activité cérébrale que la perception avait sa cause nécessaire et suffisante, cette même activité cérébrale, se répétant plus ou moins complètement en l'absence de l'objet, suffira à reproduire la perception : la mémoire pourra donc s'expliquer intégralement par

le cerveau. Que si, au contraire, nous trouvons que le mécanisme cérébral conditionne le souvenir d'une certaine manière, mais ne suffit pas du tout à en assurer la survivance, qu'il concerne, dans la perception remémorée, notre action plutôt que notre représentation, on pourra inférer de là qu'il jouait un rôle analogue dans la perception elle-même, et que sa fonction était simplement d'assurer notre action efficace sur l'objet présent. Notre première conclusion se trouverait ainsi vérifiée. – Resterait alors cette seconde conclusion, d'ordre plutôt métaphysique, que nous sommes véritablement placés hors de nous dans la perception pure, que nous touchons alors la réalité de l'objet dans une intuition immédiate. Ici encore une vérification expérimentale était impossible, puisque les résultats pratiques seront absolument les mêmes, soit que la réalité de l'objet ait été intuitivement perçue, soit qu'elle ait été rationnellement construite. Mais ici encore une étude du souvenir pourra départager les deux hypothèses. Dans la seconde, en effet, il ne devra y avoir qu'une différence d'intensité, ou plus généralement de degré,**[80]** entre la perception et le souvenir, puisqu'ils seront l'un et l'autre des phénomènes de représentation qui se suffisent à eux-mêmes. Que si, au contraire, nous trouvons qu'il n'y a pas entre le souvenir et la perception une simple différence de degré, mais une différence radicale de nature, les présomptions seront en faveur de l'hypothèse qui fait intervenir dans la perception quelque chose qui n'existe à aucun degré dans le souvenir, une réalité intuitivement saisie. Ainsi le problème de la mémoire est bien véritablement un problème privilégié, en ce qu'il doit conduire à la vérification psychologique de deux thèses qui paraissent invérifiables, et dont la seconde, d'ordre plutôt métaphysique, semblerait dépasser infiniment la psychologie.

La marche que nous avons à suivre est donc toute tracée. Nous allons commencer par passer en revue les documents de divers genres, empruntés à la psychologie normale ou pathologique, d'où l'on pourrait se croire autorisé à tirer une explication physique de la mémoire. Cet examen sera nécessairement minutieux, sous peine d'être inutile. Nous devons,

en serrant d'aussi près que possible le contour des faits, chercher où commence et où finit, dans l'opération de la mémoire, le rôle du corps. Et c'est au cas où nous trouverions dans cette étude la confirmation de notre hypothèse que nous n'hésiterions pas à aller plus loin, à envisager en lui-même le travail élémentaire de l'esprit, et à compléter ainsi la théorie que nous aurons esquissée des rapports de l'esprit avec la matière.

---

108 Voir Avant-propos, p. 49-50 et la note 5.

109 Wundt, dans les *Éléments de psychologie physiologique* (éd. citée, 1re section, chap. I), commence par se poser la question de savoir à quoi on reconnaît les premières manifestations du psychisme dans la nature. Une première possibilité est de considérer le mouvement volontaire comme le critérium de l'existence de la sensation consciente chez des créatures biologiques. Sera volontaire un mouvement spontané qui s'explique en référence à la satisfaction d'un besoin (nutritif ou sexuel), lorsque l'objet qui peut satisfaire ce besoin peut être conçu comme représenté. La conscience va donc de pair avec la spontanéité motrice.

110 Cette définition, qui anticipe sur la théorie avancée un peu plus loin de la perception pure, insiste sur le fait qu'il faut considérer la relation de la perception à la matière comme une relation de partie à tout, la partie étant le corrélat des actions possibles d'un corps.

111 Voir la conférence « Le cerveau et la pensée : une illusion philosophique », in *L'Énergie spirituelle*, *op. cit.*

112 La négation du fait que la perception est comme un tableau détaché des choses n'est pas moins importante dans l'économie de ce premier chapitre que la thèse selon laquelle le cerveau n'est pas un organe destiné à fabriquer des représentations. La première assertion guide d'ailleurs l'analyse de l'évolution du système nerveux central qui conduit à la thèse du cerveau, organe d'action. Bergson, sur ce point, suit James : « la conception de la conscience comme une forme d'être purement cognitive, qui est la manière favorite de la considérer dans bien des écoles idéalistes, modernes comme anciennes, est entièrement antipsychologique » (*The Principles of Psychology*, éd. citée, t. I, p. 144 ; nous traduisons).

113 Dans l'Introduction de *La Pensée et le Mouvant*, Bergson a rappelé l'intérêt précoce qu'il avait eu pour la philosophie de Herbert Spencer. Tout ce passage reprend une assertion spencérienne fondamentale, qu'on trouve dans *The Principles of Psychology* [1855] (rééd. Londres, Williams and Norgate, 1870, t. I) : le développement progressif du système nerveux dans l'histoire évolutive est le corrélat non seulement de celui de la capacité locomotrice, mais aussi et surtout d'un répertoire comportemental plus varié et plus complexe (application de la loi de l'évolution comme passage de l'homogène à l'hétérogène).

114 Comme Descartes cherchait dans les automates hydrauliques des jardins royaux une modélisation du corps-machine (*Traité de l'homme*, 1648), Bergson cherche dans la technologie de son temps et ses réseaux de communication un modèle du système nerveux.

115 Pour une analyse critique, voir Jean-Noël Missa, « Le cerveau, organe d'action », in *Les Neurosciences et la Philosophie de l'action*, dir. J.L. Petit, Vrin, 1997, p. 99-109. Le point fait toujours débat. Dans le paradigme classique en sciences cognitives, le cerveau est un organe qui produit et combine des représentations (voir Jerry A. Fodor, *The Language of Thought*, Brighton, Harvester Press, 1975). Alternativement, le courant appelé théorie des systèmes dynamiques (DST) en philosophie de la cognition (Scott Kelso, Esther Thelen, Tim Van Gelder) s'est proposé de repenser l'activité cognitive en envisageant toujours le cerveau dans sa relation au corps et à l'environnement, et en critiquant les explications qui font appel à des représentations internes statiques. Pour une présentation du débat, voir William Bechtel, *Mental Mechanisms*, Londres, Routledge, 2008.

116 Le concept de perception pure résulte d'une démarche analytique, le cas ordinaire de la perception instruite chez l'adulte étant un cas mixte. *Matière et mémoire*, pour établir le dualisme à partir d'une théorie de la mémoire, commence par en faire abstraction pour décrire le jeu actuel des images et la perception comme perspective sur les objets qui environnent le sujet de l'action. Par la suite, Bergson se propose de penser l'écart entre cette idéalisation et la perception véritable.

117 On voit comment Bergson entend proposer une solution tierce. Son idée est que, si on passe de la présence matérielle de l'objet à sa représentation par addition, cette addition ne peut faire l'économie de l'hypothèse du pouvoir qu'a la matière d'engendrer la représentation : il y a donc une part de « mystère » dans le saut du monde matériel à la conscience. La solution qui consiste à nier que la matière ait un tel pouvoir entraîne chez Berkeley une dissolution de la matière dans son être perçu. S'il y a au contraire soustraction, le passage de la matière à la perception que j'en ai est seulement le fait d'une sélection des images dans une perspective qui est celle de l'utilité et de la virtualité de l'action.

118 Voir « Le cerveau et la pensée, une illusion philosophique », in *L'Énergie spirituelle*, *op. cit*. Berkeley expose une idée similaire au début du second des *Trois Dialoguesentre Hylas et Philonous* (*op. cit.*, p. 135-137).

119 William T. Preyer (1841-1897) publie en 1881 *Die Seele des Kindes* (*L'Âme de l'enfant*, trad. H. de Varigny, Paris, Alcan, 1887), ouvrage considéré comme décisif pour la formation d'une psychologie du développement. La conscience de la douleur y est présentée comme une condition de la reconnaissance du corps comme sien, mais cette condition n'est pas suffisante. Preyer accorde un rôle particulier au désintérêt progressif pour le corps dans l'acquisition d'un « vague sentiment du moi » : le sujet se sépare de l'objet lorsque le corps passe au second plan pour l'attention, celle-ci se trouvant captée par la succession d'objets nouveaux dans l'environnement. L'analyse du développement que propose le chapitre XIX du livre, « Du développement du sentiment du "moi" », est donc bien différente de celle de Bergson, puisque Bergson s'intéresse à la formation progressive d'un centre autour duquel les autres images se disposent, tandis que la formation du moi, pour Preyer, est le corrélat d'un véritable décentrement.

120 C'est la tradition qui va de Condillac (*Traité des sensations*, 1754) à Taine (*De l'intelligence*, 1870) qui semble ici visée. Selon elle, au commencement est la sensation dont le corps est affecté, et le monde extérieur est progressivement constitué à partir d'une sphère de l'immanence où la distinction entre moi et non-moi n'existe pas encore.

121 Voir le prolongement de ce développement dans le chapitre IV et la conclusion de l'ouvrage. Car, s'il est psychologiquement faux de faire des sensations inextensives les éléments de la vie mentale, alors il est métaphysiquement erroné de faire passer la frontière entre le corps et l'esprit là où on la met, et de caractériser la matière comme chose étendue. Voir Introduction, p. 36-40.

122 Voir William James, *The Principles of Psychology*, éd. citée, t. II, p. 681-682.

123 « L'énergie spécifique des nerfs » est une des questions les plus importantes de la psychophysiologie du XIX e siècle. Son point de départ est constitué par deux des lois formulées par Johannes Müller (1801-1858), lois relatives à la physiologie des sens. Voir *Manuel de physiologie* [1840], trad. A.-J.-L. Jourdan, Paris, Baillière, 1851, t. II, livre V, « Des sens en général », p. 259 *sq.* La loi III pose qu'« une même cause externe produit des sensations selon les divers sens en raison de la nature propre à chacun d'eux » (donc il existe une relation un-plusieurs entre un type d'agent physique, comme l'électricité, et les diverses sensations que cet agent fait naître suivant les modalités sensorielles affectées). La loi IV pose que « les sensations propres à chaque nerf sensoriel peuvent être provoquées à la fois par plusieurs influences internes et externes » (il existe une relation un-plusieurs entre un type de sensation et les divers agents qui affectent le même sens et provoquent cette sensation, comme les diverses causes qui, en agissant sur l'œil, provoquent la même sensation de lumière). La thèse de Müller est donc que les appareils physiologiques associés à chaque modalité sensorielle sont seuls responsables du passage du jeu des agents mécaniques hors de nous à la qualité de l'expérience en nous.Ainsi, dans le débat entre Locke (*Essai sur l'entendement humain*, II, VIII) et Leibniz (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, VIII), Müller s'inscrit dans la lignée du premier, pour lequel il n'y avait pas de ressemblance entre les qualités secondes des corps et les idées que nous en avons, tout en souscrivant à la thèse d'une détermination physiologique des impressions sensorielles. Pour les héritiers de Müller, comme Emil du Bois-Reymond et Hermann Munk, la qualité de l'expérience dépend non des voies

nerveuses en général mais des régions réceptives du cerveau correspondantes, quels que soient le stimulus et les récepteurs périphériques associés. Cette thèse internaliste renforce une vision du cerveau, organe de la pensée, que Wundt devait qualifier de « phrénologique », et consacre le divorce entre occasion de l'expérience et contenu de cette expérience. Voir Rudolf Weinmann, *Die Lehre von den Spezifischen Sinnesenergien*, Hambourg, Leopold Voss, 1895. Cherchant à surmonter ce qu'il nomme le dualisme vulgaire et l'épiphénoménisme, posant que les qualités sont des propriétés des choses et non des propriétés prêtées aux choses par l'esprit, Bergson ne peut que se ranger, avec Hermann Lotze (*Métaphysique*, trad. A. Duval, Firmin Didot, 1883, p. 527-528) et Wilhelm Wundt (*Éléments de psychologie physiologique*, éd. citée, t. I, p. 354), dans le camp des critiques de l'interprétation standard des lois de Müller.

124 LOTZE, *Métaphysique*, p. 526 et suiv.

125 SCHWARZ, *Das Wahrnehmungsproblem*, Leipzig, 1892, p. 313 et suiv.

126 La relation entre affection et perception est en fait relation entre auto-affection réelle, qui modifie l'état de mon corps, et virtualité de l'action sur les corps distincts du mien. Est ainsi corrigée toute idée monadologique de la perception : celui qui perçoit n'est pas un simple point de perspective sur l'univers ; étant corporel, il pâtit de son contact avec les choses.

127 Dans la perception pure, la perception envisagée comme faisant partie des choses est conçue comme une solution partielle, mais radicale, du problème de la relation de l'esprit au corps.

128 Bergson, parti de la situation idéalisée où la perception vraie se confond avec la perception pure, introduit à présent une nouvelle strate d'analyse. La perception pure correspond à une situation où le corps réagit dans l'instant. L'action volontaire ne peut être une action efficace si elle n'est pas une action éclairée par l'analogie des cas. La mémoire intervient donc une première fois, envisagée sous l'angle de l'utilité : chaque décision éclairée suppose une mémoire des précédents.

129 Le souvenir n'est pas la copie d'une impression et la tâche de la psychologie est de dissocier perception pure et souvenir pur pour comprendre l'expérience comme un mixte. Par là, la psychologie prépare une métaphysique où le souvenir pur est étranger au présent du monde matériel.

130 Expression de Taine dans *De l'intelligence* : « le souvenir comme la perception extérieure, est une hallucination vraie, c'est-à-dire une illusion qui aboutit à une connaissance » (éd. citée, t. II, p. 49). Pour Taine, la perception, en ce qu'elle construit son objet au lieu de s'en tenir au complexe des sensations, fait intervenir une image, non moins que le souvenir du passé ou l'anticipation sur l'avenir. Il est dans la filiation de Locke (*Essai sur l'entendement humain*, II, IX, 8), pour qui, lorsque nous voyons un globe, ce qui se forme dans l'esprit est un cercle plat, bien que le jugement rectifie immédiatement cette idée et que ce soit le produit de cette rectification que nous percevions.

131 Bergson, en critiquant les conceptions de l'état perceptif comme tableau des choses, entend défendre une distinction de nature entre perception et souvenir (seule la perception prépare ou esquisse l'action). Mais il rend aussi possible leur réunion : le souvenir peut venir instruire la situation présente lorsque nous sortons de nous-mêmes pour agir en connaissance de cause.

132 La dimension qualitative de l'expérience est alors à la matière ce qu'est à une multiplicité d'éléments successifs leur expression condensée et symbolique.

133 Si le cerveau n'engendre pas des représentations, il faut alors expliquer pourquoi les troubles du cerveau sont des troubles de la reconnaissance perceptive, de la mémoire et du langage. Bergson se doit d'expliquer tout ce que les neurologues expliquent de leur côté par la destruction des images de souvenir comme traces matérielles du passé.

134 La question de la mémoire doit permettre de mettre à l'épreuve deux thèses. Celle, tout d'abord, du cerveau, organe d'action : non seulement Bergson se demande si on ne devrait pas considérer que l'activité du cerveau conditionne la remémoration au lieu d'archiver les souvenirs, mais il estime que les documents scientifiques, minutieusement examinés, peuvent permettre de départager ces deux assertions rivales. Ensuite, la thèse du souvenir, différent en nature de l'état perceptif. Le souvenir n'est-il qu'un état perceptif dégradé ? Bergson pense que, ayant montré l'hétérogénéité des deux phénomènes après avoir montré que dans la perception, nous sommes placés au milieu des choses matérielles, il peut nous convaincre qu'avec le souvenir nous sommes renvoyés à nous-mêmes en tant que nous nous distinguons en nature de celles-ci.

# chapitre II

## De la reconnaissance des images. – La mémoire et le cerveau

Énonçons tout de suite les conséquences qui**[81]** découleraient de nos principes pour la théorie de la mémoire. Nous disions que le corps, interposé entre les objets qui agissent sur lui et ceux qu'il influence, n'est qu'un conducteur, chargé de recueillir les mouvements, et de les transmettre, quand il ne les arrête pas, à certains mécanismes moteurs, déterminés si l'action est réflexe, choisis si l'action est volontaire. Tout doit donc se passer comme si une mémoire indépendante ramassait des images le long du temps au fur et à mesure qu'elles se produisent, et comme si notre corps, avec ce qui l'environne, n'était jamais qu'une certaine d'entre ces images, la dernière, celle que nous obtenons à tout moment en pratiquant une coupe instantanée dans le devenir en général. Dans cette coupe, notre corps occupe le centre. Les choses qui l'environnent agissent sur lui et il réagit sur elles. Ses réactions sont plus ou moins complexes, plus ou moins variées, selon le nombre et la nature des appareils que l'expérience a montés à l'intérieur de sa substance. C'est donc sous forme de dispositifs moteurs, et de dispositifs moteurs seulement, qu'il peut emmagasiner l'action du passé. D'où résulterait que les

images passées**[82]** proprement dites se conservent autrement, et que nous devons, par conséquent, formuler cette première hypothèse :

I. *Le passé se survit sous deux formes distinctes :* 1° *dans des mécanismes moteurs* ; 2° *dans des souvenirs indépendants* [135].

Mais alors, l'opération pratique et par conséquent ordinaire de la mémoire, l'utilisation de l'expérience passée pour l'action présente, la reconnaissance enfin, doit s'accomplir de deux manières. Tantôt elle se fera dans l'action même, et par la mise en jeu tout automatique du mécanisme approprié aux circonstances ; tantôt elle impliquera un travail de l'esprit, qui ira chercher dans le passé, pour les diriger sur le présent, les représentations les plus capables de s'insérer dans la situation actuelle. D'où notre seconde proposition :

II. *La reconnaissance d'un objet présent se fait par des mouvements quand elle procède de l'objet, par des représentations quand elle émane du sujet* [136].

Il est vrai qu'une dernière question se pose, celle de savoir comment se conservent ces représentations et quels rapports elles entretiennent avec les mécanismes moteurs. Cette question ne sera approfondie que dans notre prochain chapitre, quand nous aurons traité de l'inconscient et montré en quoi consiste, au fond, la distinction du passé et du présent. Mais, dès maintenant, nous pouvons parler du corps comme d'une limite mouvante entre l'avenir et le passé, comme d'une pointe mobile que notre passé pousserait incessamment dans notre avenir. Tandis que mon corps, envisagé dans un instant unique, n'est qu'un conducteur interposé entre les objets qui l'influencent et les objets sur lesquels il agit, en revanche, replacé dans le temps qui **[83]**s'écoule, il est toujours situé au point précis où mon passé vient expirer dans une *action*. Et, par conséquent, ces images particulières que j'appelle des mécanismes cérébraux *terminent* à tout moment la série de mes représentations passées, étant le dernier prolongement que ces représentations envoient dans le présent, leur point d'attache avec le réel, c'est-à-dire avec l'action.

Coupez cette attache, l'image passée n'est peut-être pas détruite, mais vous lui enlevez tout moyen d'agir sur le réel, et par conséquent, comme nous le montrerons, de se réaliser. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, qu'une lésion du cerveau pourra abolir quelque chose de la mémoire. De là notre troisième et dernière proposition :

III. *On passe, par degrés insensibles, des souvenirs disposés le long du temps aux mouvements qui en dessinent l'action naissante ou possible dans l'espace. Les lésions du cerveau peuvent atteindre ces mouvements, mais non pas ces souvenirs* [137].

Reste à savoir si l'expérience vérifie ces trois propositions.

I. *Les deux formes de la mémoire* [138]. – J'étudie une leçon[139], et pour l'apprendre par cœur je la lis d'abord en scandant chaque vers ; je la répète ensuite un certain nombre de fois. À chaque lecture nouvelle un progrès s'accomplit ; les mots se lient de mieux en mieux ; ils finissent par s'organiser ensemble. À ce moment précis je sais ma leçon par cœur ; on dit qu'elle est devenue souvenir, qu'elle s'est imprimée dans ma mémoire.

Je cherche maintenant comment la leçon a été apprise, et je me représente les phases par lesquelles j'ai passé tour à tour. Chacune des lectures successives me revient alors à l'esprit avec son individualité propre ; je la revois avec les circonstances qui l'accompagnaient et qui l'encadrent encore ; elle se distingue de celles qui précèdent et de celles qui suivent par la place même qu'elle a occupé dans le**[84]** temps ; bref, chacune de ces lectures repasse devant moi comme un événement déterminé de mon histoire. On dira encore que ces images sont des souvenirs, qu'elles se sont imprimées dans ma mémoire. On emploie les mêmes mots dans les deux cas. S'agit-il bien de la même chose ?

Le souvenir de la leçon, en tant qu'apprise par cœur, a *tous* les caractères d'une habitude. Comme l'habitude, il s'acquiert par la répétition d'un même effort. Comme l'habitude, il a exigé la décomposition d'abord, puis la recomposition de l'action totale. Comme tout exercice habituel du corps, enfin, il s'est emmagasiné dans un mécanisme qu'ébranle tout entier une impulsion initiale,

dans un système clos de mouvements automatiques, qui se succèdent dans le même ordre et occupent le même temps.

Au contraire, le souvenir de telle lecture particulière, la seconde ou la troisième par exemple, n'a *aucun* des caractères de l'habitude. L'image s'en est nécessairement imprimée du premier coup dans la mémoire, puisque les autres lectures constituent, par définition même, des souvenirs différents. C'est comme un événement de ma vie ; il a pour essence de porter une date, et de ne pouvoir par conséquent se répéter. Tout ce que les lectures ultérieures y ajouteraient ne ferait qu'en altérer la nature originelle ; et si mon effort pour évoquer cette image devient de plus en plus facile à mesure que je le répète plus souvent, l'image même, envisagée en soi, était nécessairement d'abord ce qu'elle sera toujours.

Dira-t-on que ces deux souvenirs, celui de la lecture et celui de la leçon, diffèrent seulement du plus au moins, que les images successivement développées par chaque lecture **[85]**se recouvrent entre elles, et que la leçon une fois apprise n'est que l'image composite résultant de la superposition de toutes les autres ? Il est incontestable que chacune des lectures successives diffère surtout de la précédente en ce que la leçon y est mieux sue. Mais il est certain aussi que chacune d'elles, envisagée comme une lecture toujours renouvelée et non comme une leçon de mieux en mieux apprise, se suffit absolument à elle-même, subsiste telle qu'elle s'est produite, et constitue avec toutes les perceptions concomitantes un moment irréductible de mon histoire. On peut même aller plus loin, et dire que la conscience nous révèle entre ces deux genres de souvenir une différence profonde, une différence de nature. Le souvenir de telle lecture déterminée est une représentation, et une représentation seulement ; il tient dans une intuition de l'esprit que je puis, à mon gré, allonger ou raccourcir ; je lui assigne une durée arbitraire : rien ne m'empêche de l'embrasser tout d'un coup, comme dans un tableau. Au contraire, le souvenir de la leçon apprise, même quand je me borne à répéter cette leçon intérieurement, exige un temps bien déterminé, le même qu'il faut pour développer un à un, ne fût-ce

qu'en imagination, tous les mouvements d'articulation nécessaires : ce n'est donc plus une représentation, c'est une action. Et, de fait, la leçon une fois apprise ne porte aucune marque sur elle qui trahisse ses origines et la classe dans le passé ; elle fait partie de mon présent au même titre que mon habitude de marcher ou d'écrire ; elle est vécue, elle est « agie », plutôt qu'elle n'est représentée – je pourrais la croire innée, s'il ne me plaisait d'évoquer en même temps, comme autant de représentations, les lectures successives qui m'ont servi à l'apprendre. Ces représentations en sont donc indépendantes, et comme elles ont précédé la leçon**[86]** sue et récitée, la leçon une fois sue peut aussi se passer d'elles.

En poussant jusqu'au bout cette distinction fondamentale, on pourrait se représenter deux mémoires théoriquement indépendantes[140]. La première enregistrerait, sous forme d'images-souvenirs, tous les événements de notre vie quotidienne à mesure qu'ils se déroulent ; elle ne négligerait aucun détail ; elle laisserait à chaque fait, à chaque geste, sa place et sa date. Sans arrière-pensée d'utilité ou d'application pratique, elle emmagasinerait le passé par le seul effet d'une nécessité naturelle. Par elle deviendrait possible la reconnaissance intelligente, ou plutôt intellectuelle, d'une perception déjà éprouvée ; en elle nous nous réfugierions toutes les fois que nous remontons, pour y chercher une certaine image, la pente de notre vie passée. Mais toute perception se prolonge en action naissante ; et à mesure que les images, une fois perçues, se fixent et s'alignent dans cette mémoire, les mouvements qui les continuaient modifient l'organisme, créent dans le corps des dispositions nouvelles à agir. Ainsi se forme une expérience d'un tout autre ordre et qui se dépose dans le corps, une série de mécanismes tout montés, avec des réactions de plus en plus nombreuses et variées aux excitations extérieures, avec des répliques toutes prêtes à un nombre sans cesse croissant d'interpellations possibles. Nous prenons conscience de ces mécanismes au moment où ils entrent en jeu, et cette conscience de tout un passé d'efforts emmagasiné dans le présent est bien encore une mémoire, mais une mémoire

profondément différente de la première, toujours tendue vers l'action, assise dans le présent et ne regardant que l'avenir. Elle n'a retenu du passé que les mouvements **[87]**intelligemment coordonnés qui en représentent l'effort accumulé ; elle retrouve ces efforts passés, non pas dans des images-souvenirs qui les rappellent, mais dans l'ordre rigoureux et le caractère systématique avec lesquels les mouvements actuels s'accomplissent. À vrai dire, elle ne nous représente plus notre passé, elle le joue ; et si elle mérite encore le nom de mémoire, ce n'est plus parce qu'elle conserve des images anciennes, mais parce qu'elle en prolonge l'effet utile jusqu'au moment présent.

De ces deux mémoires, dont l'une *imagine* et dont l'autre *répète*, la seconde peut suppléer la première et souvent même en donner l'illusion. Quand le chien accueille son maître par des aboiements joyeux et des caresses, il le reconnaît, sans aucun doute ; mais cette reconnaissance implique-t-elle l'évocation d'une image passée et le rapprochement de cette image avec la perception présente ? Ne consiste-t-elle pas plutôt dans la conscience que prend l'animal d'une certaine attitude spéciale adoptée par son corps, attitude que ses rapports familiers avec son maître lui ont composée peu à peu, et que la seule perception du maître provoque maintenant chez lui mécaniquement ? N'allons pas trop loin ! chez l'animal lui-même, de vagues images du passé débordent peut-être la perception présente ; on concevrait même que son passé tout entier fût virtuellement dessiné dans sa conscience ; mais ce passé ne l'intéresse pas assez pour le détacher du présent qui le fascine et sa reconnaissance doit être plutôt vécue que pensée. Pour évoquer le passé sous forme d'image, il faut pouvoir s'abstraire de l'action présente, il faut savoir attacher du prix à l'inutile, il faut vouloir rêver. L'homme seul est peut-être capable d'un effort de ce genre. Encore le passé où nous remontons ainsi est-il glissant, toujours sur le point de nous échapper, comme si cette mémoire régressive était contrariée par**[88]** l'autre mémoire, plus naturelle, dont le mouvement en avant nous porte à agir et à vivre.

Quand les psychologues parlent du souvenir comme d'un pli contracté, comme d'une impression qui se grave de plus en plus profondément en se répétant, ils oublient que l'immense majorité de nos souvenirs portent sur les événements et détails de notre vie[141], dont l'essence est d'avoir une date et par conséquent de ne se reproduire jamais. Les souvenirs qu'on acquiert volontairement par répétition sont rares, exceptionnels. Au contraire, l'enregistrement, par la mémoire, de faits et d'images uniques en leur genre se poursuit à tous les moments de la durée. Mais comme les souvenirs *appris* sont les plus utiles, on les remarque davantage. Et comme l'acquisition de ces souvenirs par la répétition du même effort ressemble au processus déjà connu de l'habitude, on aime mieux pousser ce genre de souvenir au premier plan, l'ériger en souvenir modèle, et ne plus voir dans le souvenir spontané que ce même phénomène à l'état naissant, le commencement d'une leçon apprise par cœur. Mais comment ne pas reconnaître que la différence est radicale entre ce qui doit se constituer par la répétition et ce qui, par essence, ne peut se répéter ? Le souvenir spontané est tout de suite parfait ; le temps ne pourra rien ajouter à son image sans la dénaturer ; il conservera pour la mémoire sa place et sa date. Au contraire, le souvenir appris sortira du temps à mesure que la leçon sera mieux sue ; il deviendra de plus en plus impersonnel, de plus en plus étranger à notre vie passée. La répétition n'a donc nullement pour effet de convertir le premier dans le second ; son rôle est simplement d'utiliser de plus en plus **[89]**les mouvements par lesquels le premier se continue, pour les organiser entre eux, et, en montant un mécanisme, créer une habitude du corps[142]. Cette habitude n'est d'ailleurs souvenir que parce que je me souviens de l'avoir acquise ; et je ne me souviens de l'avoir acquise que parce que je fais appel à la mémoire spontanée, celle qui date les événements et ne les enregistre qu'une fois. Des deux mémoires que nous venons de distinguer, la première paraît donc bien être la mémoire par excellence. La seconde, celle que les psychologues étudient d'ordinaire, est l'*habitude éclairée par la mémoire* plutôt que la mémoire même.

Il est vrai que l'exemple d'une leçon apprise par cœur est assez artificiel. Toutefois notre existence s'écoule au milieu d'objets en nombre restreint, qui repassent plus ou moins souvent devant nous : chacun d'eux, en même temps qu'il est perçu, provoque de notre part des mouvements au moins naissants par lesquels nous nous y adaptons. Ces mouvements, en se répétant, se créent un mécanisme, passent à l'état d'habitude, et déterminent chez nous des attitudes qui suivent automatiquement notre perception des choses. Notre système nerveux ne serait guère destiné, disions-nous, à un autre usage. Les nerfs afférents apportent au cerveau une excitation qui, après avoir choisi intelligemment sa voie, se transmet à des mécanismes moteurs créés par la répétition. Ainsi se produit la réaction appropriée, l'équilibre avec le milieu, l'adaptation, en un mot, qui est la fin générale de la vie. Et un être vivant qui se contenterait de vivre n'aurait pas besoin d'autre chose. Mais en même temps que se poursuit ce processus de perception et d'adaptation qui aboutit à l'enregistrement du passé sous forme d'habitudes motrices, la conscience, comme nous verrons, **[90]**retient l'image des situations par lesquelles elle a passé tour à tour, et les aligne dans l'ordre où elles se sont succédé. À quoi serviront ces images-souvenirs ? En se conservant dans la mémoire, en se reproduisant dans la conscience, ne vont-elles pas dénaturer le caractère pratique de la vie, mêlant le rêve à la réalité ? Il en serait ainsi, sans doute, si notre conscience actuelle, conscience qui reflète justement l'exacte adaptation de notre système nerveux à la situation présente, n'écartait toutes celles des images passées qui ne peuvent se coordonner à la perception actuelle et former avec elle un ensemble *utile*. Tout au plus certains souvenirs confus, sans rapport à la situation présente, débordent-ils les images utilement associées, dessinant autour d'elles une frange moins éclairée qui va se perdre dans une immense zone obscure. Mais vienne un accident qui dérange l'équilibre maintenu par le cerveau entre l'excitation extérieure et la réaction motrice, relâchez pour un instant la tension des fils qui vont de la périphérie à la périphérie en passant par le centre, aussitôt les images obscurcies

vont se pousser en pleine lumière : c'est cette dernière condition qui se réalise sans doute dans le sommeil où l'on rêve. Des deux mémoires que nous avons distinguées, la seconde, qui est active ou motrice, devra donc inhiber constamment la première[143], ou du moins n'accepter d'elle que ce qui peut éclairer et compléter utilement la situation présente : ainsi se déduisent les lois de l'association des idées. – Mais indépendamment des services qu'elles peuvent rendre par leur association à une perception présente, les images emmagasinées par la mémoire spontanée ont encore un autre usage. Sans doute ce sont des images de rêve ; sans doute elles paraissent et disparaissent d'ordinaire indépendamment de notre volonté ; et c'est justement pourquoi nous sommes obligés, pour *savoir* réellement une chose, pour la tenir à notre**[91]** disposition, de l'apprendre par cœur, c'est-à-dire de substituer à l'image spontanée un mécanisme moteur capable de la suppléer. Mais il y a un certain effort *sui generis* qui nous permet de retenir l'image elle-même, pour un temps limité, sous le regard de notre conscience ; et grâce à cette faculté, nous n'avons pas besoin d'attendre du hasard la répétition accidentelle des mêmes situations pour organiser en habitude les mouvements concomitants ; nous nous servons de l'image fugitive pour construire un mécanisme stable qui la remplace. – Ou bien donc enfin notre distinction de deux mémoires indépendantes n'est pas fondée, ou, si elle répond aux faits, nous devrons constater une exaltation de la mémoire spontanée dans la plupart des cas où l'équilibre sensori-moteur du système nerveux sera troublé, une inhibition au contraire, dans l'état normal, de tous les souvenirs spontanés qui ne peuvent consolider utilement l'équilibre présent, enfin, dans l'opération par laquelle on contracte le souvenir-habitude, l'intervention latente du souvenir-image. Les faits confirment-ils l'hypothèse ?

Nous n'insisterons, pour le moment, ni sur le premier point ni sur le second : nous espérons les dégager en pleine lumière quand nous étudierons les perturbations de la mémoire et les lois de l'association des idées. Bornons-nous à montrer, en ce qui concerne les choses apprises, comment les deux mémoires vont

ici côte à côte et se prêtent un mutuel appui. Que les leçons inculquées à la mémoire motrice se répètent automatiquement, c'est ce que montre l'expérience journalière ; mais l'observation des cas pathologiques établit que l'automatisme s'étend ici beaucoup plus loin que nous ne pensons. On a vu des déments faire des **[92]**réponses intelligentes à une suite de questions qu'ils ne comprenaient pas : le langage fonctionnait chez eux à la manière d'un réflexe[144]. Des aphasiques, incapables de prononcer spontanément un mot, se remémorent sans erreur les paroles d'une mélodie quand ils la chantent[145]. Ou bien encore ils réciteront couramment une prière, la série des nombres, celles des jours de la semaine et des mois de l'année[146]. Ainsi des mécanismes d'une complication extrême, assez subtils pour imiter l'intelligence, peuvent fonctionner d'eux-mêmes une fois construits, et par conséquent obéir d'ordinaire à la seule impulsion initiale de la volonté. Mais que se passe-t-il pendant que nous les construisons ? Quand nous nous exerçons à apprendre une leçon, par exemple, l'image visuelle ou auditive que nous cherchons à recomposer par des mouvements ne serait-elle pas déjà dans notre esprit, invisible et présente ? Dès la première récitation, nous reconnaissons à un vague sentiment de malaise telle erreur que nous venons de commettre, comme si nous recevions des obscures profondeurs de la conscience une espèce d'avertissement[147]. Concentrez-vous alors sur ce que vous éprouvez, vous sentirez que l'image complète est là, mais fugitive, véritable fantôme qui s'évanouit au moment précis où votre activité motrice voudrait en fixer la silhouette. Au cours d'expériences récentes, entreprises d'ailleurs dans un tout autre but[148], les sujets déclaraient précisément éprouver une impression de ce genre[149]. On faisait apparaître à leurs yeux, pendant**[93]** quelques secondes, une série de lettres qu'on leur demandait de retenir. Mais, pour les empêcher de souligner les lettres aperçues par des mouvements d'articulation appropriés, on exigeait qu'ils répétassent constamment une certaine syllabe pendant qu'ils regardaient l'image. De là résultait un état psychologique spécial, où les sujets se sentaient en possession complète de l'image

visuelle « sans pouvoir cependant en reproduire la moindre partie au moment voulu : à leur grande surprise, la ligne disparaissait ». Au dire de l'un d'eux, « il y avait à la base du phénomène une *représentation d'ensemble*, une sorte d'idée complexe embrassant le tout, et où les parties avaient une unité inexprimablement sentie[150] ».

Ce souvenir spontané[151], qui se cache sans doute derrière le souvenir acquis, peut se révéler par des éclairs brusques : mais il se dérobe, au moindre mouvement de la mémoire volontaire. Si le sujet voit disparaître la série de lettres dont il croyait avoir retenu l'image, c'est surtout pendant qu'il commence à les répéter : « cet effort semble pousser le reste de l'image hors de la conscience[152] ». Analysez maintenant les procédés imaginatifs de la mnémotechnie[153], vous trouverez que cette science a précisément pour objet d'amener **[94]**au premier plan le souvenir spontané qui se dissimule, et de le mettre, comme un souvenir actif, à notre libre disposition : pour cela on réprime d'abord toute velléité de la mémoire agissante ou motrice. La faculté de photographie mentale, dit un auteur[154], appartient plutôt à la subconscience qu'à la conscience ; elle obéit difficilement à l'appel de la volonté. Pour l'exercer, on devra s'habituer à retenir, par exemple, plusieurs groupements de points tout d'un coup, sans même penser à les compter[155] : il faut, en quelque sorte, imiter l'instantanéité de cette mémoire pour arriver à la discipliner. Encore reste-t-elle capricieuse dans ses manifestations, et comme les souvenirs qu'elle apporte ont quelque chose du rêve, il est rare que son intrusion plus régulière dans la vie de l'esprit ne dérange pas profondément l'équilibre intellectuel.

Ce qu'est cette mémoire, d'où elle dérive et comment elle procède, notre prochain chapitre le montrera. Une conception schématique suffira provisoirement. Disons donc, pour résumer ce qui précède, que le passé paraît bien s'emmagasiner, comme nous l'avions prévu, sous ces deux formes extrêmes, d'un côté les mécanismes moteurs qui l'utilisent, de l'autre les images-souvenirs personnelles qui en dessinent tous les événements avec leur contour, leur couleur et leur place dans le temps. De ces deux

mémoires, la première est véritablement orientée dans le sens de la nature ; la seconde, laissée à elle-même, irait plutôt en sens contraire. La première, conquise par l'effort, reste sous la dépendance de notre volonté ; la seconde, toute spontanée, met autant de caprice à reproduire que de fidélité à conserver. Le seul service régulier et certain que la seconde puisse**[95]** rendre à la première est de lui montrer les images de ce qui a précédé ou suivi des situations analogues à la situation présente, afin d'éclairer son choix : en cela consiste l'association des idées. Il n'y a point d'autre cas où la mémoire qui revoit obéisse régulièrement à la mémoire qui répète. Partout ailleurs, nous aimons mieux construire un mécanisme qui nous permette, au besoin, de dessiner à nouveau l'image, parce que nous sentons bien que nous ne pouvons pas compter sur sa réapparition. Telles sont les deux formes extrêmes de la mémoire, envisagées chacune à l'état pur.

Disons-le tout de suite : c'est pour s'en être tenu aux formes intermédiaires et, en quelque sorte, impures, qu'on a méconnu la véritable nature du souvenir. Au lieu de dissocier d'abord les deux éléments, image-souvenir et mouvement, pour chercher ensuite par quelle série d'opérations ils arrivent, en abandonnant quelque chose de leur pureté originelle, à se couler l'un dans l'autre, on ne considère que le phénomène mixte qui résulte de leur coalescence. Ce phénomène, étant mixte, présente par un côté l'aspect d'une habitude motrice, par l'autre celui d'une image plus ou moins consciemment localisée. Mais on veut que ce soit un phénomène simple. Il faudra donc supposer que le mécanisme cérébral, médullaire ou bulbaire, qui sert de base à l'habitude motrice, est en même temps le substrat de l'image consciente. D'où l'étrange hypothèse de souvenirs emmagasinés dans le cerveau, qui deviendraient conscients par un véritable miracle, et nous ramèneraient au passé par un processus mystérieux. Quelques-uns, il est vrai, s'attachent davantage à l'aspect conscient de l'opération et **[96]**voudraient y voir autre chose qu'un épiphénomène. Mais comme ils n'ont pas commencé par isoler la mémoire qui retient et aligne les répétitions successives sous forme d'images-souvenirs, comme ils la confondent avec

l'habitude que l'exercice perfectionne, ils sont conduits à croire que l'effet de la répétition porte sur un seul et même phénomène indivisible, qui se renforcerait simplement en se répétant : et comme ce phénomène finit visiblement par n'être qu'une habitude motrice et par correspondre à un mécanisme, cérébral ou autre, ils sont amenés, bon gré mal gré, à supposer qu'un mécanisme de ce genre était dès le début au fond de l'image et que le cerveau est un organe de représentation. Nous allons envisager ces états intermédiaires, et faire dans chacun d'eux la part de l'*action naissante*, c'est-à-dire celle des images-souvenirs. Quels sont ces états ? Étant moteurs par un certain côté, ils doivent, selon notre hypothèse, prolonger une perception actuelle ; mais d'autre part, en tant qu'images, ils reproduisent des perceptions passées. Or l'acte concret par lequel nous ressaisissons le passé dans le présent est la *reconnaissance*. C'est donc la reconnaissance que nous devons étudier.

II. *De la reconnaissance en général : images-souvenirs et mouvements.* – Il y a deux manières habituelles d'expliquer le sentiment du « déjà vu ». Pour les uns, reconnaître une perception présente consisterait à l'insérer par la pensée dans un entourage ancien. Je rencontre une personne pour la première fois : je la perçois simplement. Si je la retrouve, je la reconnais, en ce sens que les circonstances concomitantes de la perception primitive, me revenant à l'esprit, dessinent autour de l'image actuelle un cadre qui n'est pas le cadre actuellement aperçu. Reconnaître**[97]** serait donc associer à une perception présente les images données jadis en contiguïté avec elle[156]. Mais, comme on l'a fait observer avec raison[157], une perception renouvelée ne peut suggérer les circonstances concomitantes de la perception primitive que si celle-ci est évoquée d'abord par l'état actuel qui lui ressemble. Soit A la perception première ; les circonstances concomitantes B, C, D y restent associées par contiguïté. Si j'appelle A' la même perception renouvelée, comme ce n'est pas à A' mais à A que sont liés les termes B, C, D, il faut bien, pour évoquer les termes B, C, D, qu'une association par ressemblance fasse surgir A d'abord. En

vain on soutiendra que A' est identique à A. Les deux termes, quoique semblables, restent numériquement distincts, et diffèrent tout au moins par ce simple fait que A' est une perception tandis que A n'est plus qu'un souvenir. Des deux interprétations que nous avions annoncées, la première vient ainsi se fondre dans la seconde, que nous allons examiner.

On suppose cette fois que la perception présente va toujours chercher, au fond de la mémoire, le souvenir de la perception antérieure qui lui ressemble : le sentiment du « déjà vu » viendrait d'une juxtaposition ou d'une fusion entre la perception et le souvenir. Sans doute, comme on l'a fait observer avec profondeur[158], la ressemblance est un rapport établi par l'esprit entre des termes qu'il rapproche **[98]**et qu'il possède par conséquent déjà, de sorte que la perception d'une ressemblance est plutôt un effet de l'association que sa cause. Mais à côté de cette ressemblance définie et perçue qui consiste dans la communauté d'un élément saisi et dégagé par l'esprit, il y a une ressemblance vague et en quelque sorte objective, répandue sur la surface des images elles-mêmes, et qui pourrait agir comme une cause physique d'attraction réciproque[159]. Alléguerons-nous qu'on reconnaît souvent un objet sans réussir à l'identifier avec une ancienne image ? On se réfugiera dans l'hypothèse commode de traces cérébrales qui coïncideraient, de mouvements cérébraux que l'exercice faciliterait[160], ou de cellules de perception communiquant avec des cellules où reposent les souvenirs[161]. À vrai dire, c'est dans des hypothèses physiologiques de ce genre que viennent se perdre, bon gré mal gré, toutes ces théories de la reconnaissance. Elles veulent faire sortir toute reconnaissance d'un rapprochement entre la perception et le souvenir ; mais d'autre part l'expérience est là, qui témoigne que, le plus souvent, le souvenir ne surgit qu'une fois la perception reconnue. Force est donc bien de rejeter dans le cerveau, sous forme de combinaison entre des mouvements ou de liaison entre des cellules, ce qu'on avait annoncé d'abord comme une association entre des représentations, et d'expliquer le fait de la reconnaissance – très

clair selon nous – par l'hypothèse à notre avis très obscure d'un cerveau qui emmagasinerait des idées.

Mais en réalité l'association d'une perception à un souvenir ne suffit pas du tout à rendre compte du processus de**[99]** la reconnaissance. Car si la reconnaissance se faisait ainsi, elle serait abolie quand les anciennes images ont disparu, elle aurait toujours lieu quand ces images sont conservées. La cécité psychique, ou impuissance à reconnaître les objets aperçus, n'irait donc pas sans une inhibition de la mémoire visuelle, et surtout l'inhibition de la mémoire visuelle aurait invariablement pour effet la cécité psychique. Or, l'expérience ne vérifie ni l'une ni l'autre de ces deux conséquences. Dans un cas étudié par Wilbrand[162], la malade pouvait, les yeux fermés, décrire la ville qu'elle habitait et s'y promener en imagination : une fois dans la rue, tout lui semblait nouveau ; elle ne reconnaissait rien et n'arrivait pas à s'orienter. Des faits du même genre ont été observés par Fr. Müller[163] et Lissauer[164]. Les malades savent évoquer la vision intérieure d'un objet qu'on leur nomme ; ils le décrivent fort bien ; ils ne peuvent cependant le reconnaître quand on le leur présente. La conservation, même consciente, d'un souvenir visuel ne suffit donc pas à la reconnaissance d'une perception semblable. Mais inversement, dans le cas étudié par Charcot[165] et devenu classique d'une éclipse complète des images visuelles, toute reconnaissance des perceptions n'était pas abolie. On s'en convaincra sans peine en lisant de près la relation de ce cas. Le sujet ne reconnaissait plus, sans doute, les rues de sa ville natale, en ce qu'il ne pouvait ni les nommer ni s'y orienter ; il savait pourtant que c'étaient des rues, et qu'il **[100]**voyait des maisons. Il ne reconnaissait plus sa femme et ses enfants ; il pouvait dire cependant, en les apercevant, que c'était une femme, que c'étaient des enfants. Rien de tout cela n'eût été possible s'il y avait eu cécité psychique au sens absolu du mot. Ce qui était aboli, c'était donc une certaine espèce de reconnaissance, que nous aurons à analyser, mais non pas la faculté générale de reconnaître. Concluons que toute reconnaissance n'implique pas toujours l'intervention d'une image ancienne, et qu'on peut aussi bien faire appel à ces images sans

réussir à identifier les perceptions avec elles. Qu'est-ce donc enfin que la reconnaissance, et comment la définirons-nous[166] ?

Il y a d'abord, à la limite, une reconnaissance *dans l'instantané*, une reconnaissance dont le corps tout seul est capable, sans qu'aucun souvenir explicite intervienne. Elle consiste dans une action, et non dans une représentation. Je me promène dans une ville, par exemple, pour la première fois. À chaque tournant de rue, j'hésite, ne sachant où je vais. Je suis dans l'incertitude, et j'entends par là que des alternatives se posent à mon corps, que mon mouvement est discontinu dans son ensemble, qu'il n'y a rien, dans une des attitudes, qui annonce et prépare les attitudes à venir. Plus tard, après un long séjour dans la ville, j'y circulerai machinalement, sans avoir la perception distincte des objets devant lesquels je passe. Or, entre ces deux conditions extrêmes, l'une où la perception n'a pas encore organisé les mouvements définis qui l'accompagnent[167], l'autre où ces mouvements concomitants sont organisés au point de rendre ma perception inutile, il y a une condition intermédiaire, où l'objet est aperçu, mais provoque des mouvements liés entre eux, continus, et qui se commandent les**[101]** uns aux autres. J'ai commencé par un état où je ne distinguais que ma perception ; je finis par un état où je n'ai plus guère conscience que de mon automatisme : dans l'intervalle a pris place un état mixte, une perception soulignée par un automatisme naissant. Or, si les perceptions ultérieures diffèrent de la première perception en ce qu'elles acheminent le corps à une réaction machinale appropriée, si, d'autre part, ces perceptions renouvelées apparaissent à l'esprit avec cet aspect *sui generis* qui caractérise les perceptions familières ou reconnues, ne devons-nous pas présumer que la conscience d'un accompagnement moteur bien réglé, d'une réaction motrice organisée, est ici le fond du sentiment de la familiarité ? À la base de la reconnaissance il y aurait donc bien un phénomène d'ordre moteur.

Reconnaître un objet usuel consiste surtout à savoir s'en servir[168]. Cela est si vrai que les premiers observateurs avaient donné le nom d'*apraxie* à cette maladie de la reconnaissance que

nous appelons cécité psychique[169]. Mais savoir s'en servir, c'est déjà esquisser les mouvements qui s'y adaptent, c'est prendre une certaine attitude ou tout au moins y tendre par l'effet de ce que les Allemands ont appelé des « impulsions motrices » (*Bewegungsantriebe*). L'habitude d'utiliser l'objet a donc fini par organiser ensemble mouvements et perceptions, et la conscience de ces mouvements naissants, qui suivraient la perception à la manière d'un réflexe, serait, ici encore, au fond de la reconnaissance.

Il n'y a pas de perception qui ne se prolonge en mouve**[102]**ment. Ribot[170] et Maudsley[171] ont depuis longtemps attiré l'attention sur ce point. L'éducation des sens consiste précisément dans l'ensemble des connexions établies entre l'impression sensorielle et le mouvement qui l'utilise. À mesure que l'impression se répète, la connexion se consolide. Le mécanisme de l'opération n'a d'ailleurs rien de mystérieux. Notre système nerveux est évidemment disposé en vue de la construction d'appareils moteurs, reliés, par l'intermédiaire des centres, à des excitations sensibles, et la discontinuité des éléments nerveux, la multiplicité de leurs arborisations terminales capables sans doute de se rapprocher diversement, rendent illimité le nombre des connexions possibles entre les impressions et les mouvements correspondants[172]. Mais le mécanisme en voie de construction ne saurait apparaître à la conscience sous la même forme que le mécanisme construit. Quelque chose distingue profondément et manifeste clairement les systèmes de mouvements consolidés dans l'organisme. C'est surtout, croyons-nous, la difficulté d'en modifier l'ordre. C'est encore cette préformation des mouvements qui suivent dans les mouvements qui précèdent, préformation qui fait que la partie contient virtuellement le tout, comme il arrive lorsque chaque note d'une mélodie apprise, par exemple, reste penchée sur la suivante pour en surveiller l'exécution[173]. Si donc toute perception usuelle a son accompagnement moteur organisé, le sentiment de reconnaissance usuel a sa racine dans la conscience de cette organisation. C'est dire que nous jouons d'ordinaire notre**[103]**

reconnaissance avant de la penser. Notre vie journalière se déroule parmi des objets dont la seule présence nous invite à jouer un rôle : en cela consiste leur aspect de familiarité. Les tendances motrices suffiraient donc déjà à nous donner le sentiment de la reconnaissance. Mais, hâtons-nous de le dire, il s'y joint le plus souvent autre chose.

Tandis, en effet, que des appareils moteurs se montent sous l'influence des perceptions de mieux en mieux analysées par le corps, notre vie psychologique antérieure est là : elle se survit, – nous essaierons de le prouver, – avec tout le détail de ses événements localisés dans le temps. Sans cesse inhibée par la conscience pratique et utile du moment présent, c'est-à-dire par l'équilibre sensori-moteur d'un système nerveux tendu entre la perception et l'action, cette mémoire attend simplement qu'une fissure se déclare entre l'impression actuelle et le mouvement concomitant pour y faire passer ses images. D'ordinaire, pour remonter le cours de notre passé et découvrir l'image-souvenir connue, localisée, personnelle, qui se rapporterait au présent, un effort est nécessaire, par lequel nous nous dégageons de l'action où notre perception nous incline : celle-ci nous pousserait vers l'avenir ; il faut que nous reculions dans le passé. En ce sens, le mouvement écarterait plutôt l'image. Toutefois, par un certain côté, il contribue à la préparer[174]. Car si l'ensemble de nos images passées nous demeure présent, encore faut-il que la représentation analogue à la perception actuelle soit *choisie* parmi toutes les représentations possibles. Les mouvements accomplis ou simplement naissants préparent cette sélection, ou tout au moins délimitent le champ des images où nous irons cueillir. Nous sommes, de **[104]**par la constitution de notre système nerveux, des êtres chez qui des impressions présentes se prolongent en mouvements appropriés : si d'anciennes images trouvent aussi bien à se prolonger en ces mouvements, elles profitent de l'occasion pour se glisser dans la perception actuelle et s'en faire adopter. Elles apparaissent alors, en fait, à notre conscience, alors qu'elles sembleraient devoir, en droit, rester couvertes par l'état présent. On pourrait donc dire que les mouvements qui

provoquent la reconnaissance machinale empêchent par un côté, et de l'autre favorisent la reconnaissance par images. En principe, le présent déplace le passé. Mais d'autre part, justement parce que la suppression des anciennes images tient à leur inhibition par l'attitude présente, celles dont la forme pourrait s'encadrer dans cette attitude rencontreront un moins grand obstacle que les autres ; et si, dès lors, quelqu'une d'entre elles peut franchir l'obstacle, c'est l'image semblable à la perception présente qui le franchira.

Si notre analyse est exacte, les maladies de la reconnaissance affecteront deux formes profondément différentes et l'on constatera deux espèces de cécité psychique. Tantôt, en effet, ce sont les images anciennes qui ne pourront plus être évoquées, tantôt c'est seulement le lien entre la perception et les mouvements concomitants habituels qui sera rompu, la perception provoquant des mouvements diffus comme si elle était nouvelle. Les faits vérifient-ils cette hypothèse ?

Il ne peut y avoir de contestation sur le premier point. L'abolition apparente des souvenirs visuels dans la cécité psychique est un fait si commun qu'il a pu servir, pendant un temps, à définir cette affection. Nous aurons à nous demander jusqu'à quel point et dans quel sens des souvenirs **[105]**peuvent réellement s'évanouir. Ce qui nous intéresse pour le moment, c'est que des cas se présentent où la reconnaissance n'a plus lieu, sans que la mémoire visuelle soit pratiquement abolie. S'agit-il bien alors, comme nous le prétendons, d'une simple perturbation des habitudes motrices ou tout au moins d'une interruption du lien qui les unit aux perceptions sensibles ? Aucun observateur ne s'étant posé une question de ce genre, nous serions forts en peine d'y répondre si nous n'avions relevé çà et là, dans leurs descriptions, certains faits qui nous paraissent significatifs.

Le premier de ces faits est la perte du sens de l'orientation. Tous les auteurs qui ont traité de la cécité psychique ont été frappés de cette particularité. Le malade de Lissauer avait complètement perdu la faculté de se diriger dans sa maison[175]. Fr. Müller insiste sur ce fait que, tandis que des aveugles

apprennent très vite à retrouver leur chemin, un sujet atteint de cécité psychique ne peut, même après des mois d'exercice, s'orienter dans sa propre chambre[176]. Mais la faculté de s'orienter est-elle autre chose que la faculté de coordonner les mouvements du corps aux impressions visuelles, et de prolonger machinalement les perceptions en réactions utiles ?

Il y a un second fait, plus caractéristique encore. Nous voulons parler de la manière dont ces malades dessinent. On peut concevoir deux manières de dessiner. La première consisterait à fixer sur le papier un certain nombre de points, par tâtonnement, et à les relier entre eux en vérifiant à tout moment si l'image ressemble à l'objet. C'est ce qui s'appellerait dessiner « par points ». Mais le moyen dont**[106]** nous usons habituellement est tout autre. Nous dessinons « d'un trait continu », après avoir regardé le modèle ou y avoir pensé. Comment expliquer une pareille faculté, sinon par l'habitude de démêler tout de suite l'*organisation* des contours les plus usuels, c'est-à-dire par une tendance motrice à en figurer tout d'un trait le schème ? Mais si ce sont précisément les habitudes ou les correspondances de ce genre qui se dissolvent dans certaines formes de la cécité psychique, le malade pourra encore, peut-être, tracer des éléments de ligne qu'il raccordera tant bien que mal entre eux ; il ne saura plus dessiner d'un trait continu, parce qu'il n'aura plus dans la main le mouvement des contours. Or, c'est précisément ce que l'expérience vérifie. L'observation de Lissauer est déjà instructive à cet égard[177]. Son malade avait la plus grande peine à dessiner les objets simples, et s'il voulait les dessiner de tête, il en traçait des portions détachées, prises çà et là, et qu'il n'arrivait pas à relier les unes aux autres. Mais les cas de cécité psychique complète sont rares. Beaucoup plus nombreux sont ceux de cécité verbale, c'est-à-dire d'une perte de la reconnaissance visuelle limitée aux caractères de l'alphabet. Or c'est un fait d'observation courante que l'impuissance du malade, en pareil cas, à saisir ce qu'on pourrait appeler le *mouvement* des lettres quand il essaie de les copier. Il en commence le dessin en un point quelconque, vérifiant à tout moment s'il reste d'accord avec le modèle. Et cela

est d'autant plus remarquable qu'il a souvent conservé intacte la faculté d'écrire sous la dictée ou spontanément. Ce qui est aboli ici, c'est **[107]**donc bien l'habitude de démêler les articulations de l'objet aperçu, c'est-à-dire d'en compléter la perception visuelle par une tendance motrice à en dessiner le schème. D'où l'on peut conclure, comme nous l'avions annoncé, que là est bien la condition primordiale de la reconnaissance.

Mais nous devons passer maintenant de la reconnaissance automatique, qui se fait surtout par des mouvements, à celle qui exige l'intervention régulière des souvenirs-images. La première est une reconnaissance par distraction : la seconde, comme nous allons voir, est la reconnaissance attentive.

Elle débute, elle aussi, par des mouvements. Mais tandis que, dans la reconnaissance automatique, nos mouvements prolongent notre perception pour en tirer des effets utiles et nous *éloignent* ainsi de l'objet aperçu, ici au contraire ils nous *ramènent* à l'objet pour en souligner les contours. De là vient le rôle prépondérant, et non plus accessoire, que les souvenirs-images y jouent. Supposons en effet que les mouvements renoncent à leur fin pratique, et que l'activité motrice, au lieu de continuer la perception par des réactions utiles, rebrousse chemin pour en dessiner les traits saillants : alors les images analogues à la perception présente, images dont ces mouvements auront déjà jeté la forme, viendront régulièrement et non plus accidentellement se couler dans ce moule, quittes, il est vrai, à abandonner beaucoup de leurs détails pour s'en faciliter l'entrée.

III. *Passage graduel des souvenirs aux mouvements. La reconnaissance et l'attention*. – Nous touchons ici au point essentiel du débat. Dans les cas où la reconnaissance est attentive, c'est-à-dire où les souvenirs-images rejoignent régulièrement la perception présente, est-ce la perception qui détermine mécaniquement l'apparition des souvenirs,**[108]** ou sont-ce les souvenirs qui se portent spontanément au-devant de la perception ?

De la réponse qu'on fera à cette question dépend la nature des rapports qu'on établira entre le cerveau et la mémoire[178]. Dans toute perception, en effet, il y a un ébranlement transmis par les nerfs aux centres perceptifs. Si la propagation de ce mouvement à d'autres centres corticaux avait pour réel effet d'y faire surgir des images, on pourrait soutenir, à la rigueur, que la mémoire n'est qu'une fonction du cerveau. Mais si nous établissons qu'ici, comme ailleurs, le mouvement ne peut produire que du mouvement, que le rôle de l'ébranlement perceptif est simplement d'imprimer au corps une certaine attitude où les souvenirs viennent s'insérer, alors, tout l'effet des ébranlements matériels étant épuisé dans ce travail d'adaptation motrice, il faudrait chercher le souvenir ailleurs. Dans la première hypothèse, les troubles de la mémoire occasionnés par une lésion cérébrale viendraient de ce que les souvenirs occupaient la région lésée et ont été détruits avec elle. Dans la seconde, au contraire, ces lésions intéresseraient notre action naissante ou possible, mais notre action seulement. Tantôt elles empêcheraient le corps de prendre, en face d'un objet, l'attitude appropriée au rappel de l'image : tantôt elles couperaient à ce souvenir ses attaches avec la réalité présente, c'est-à-dire que, supprimant la dernière phase de la réalisation du souvenir, supprimant la phase de l'action, elles empêcheraient par là aussi le souvenir de s'actualiser. Mais, pas plus dans un cas que dans l'autre, une lésion cérébrale ne détruirait véritablement des souvenirs.

Cette seconde hypothèse sera la nôtre. Mais, avant d'en chercher la vérification, disons brièvement comment nous **[109]**nous représentons les rapports généraux de la perception, de l'attention et de la mémoire. Pour montrer comment un souvenir pourrait, de degré en degré, venir s'insérer dans une attitude ou un mouvement, nous allons avoir à anticiper quelque peu sur les conclusions de notre prochain chapitre.

Qu'est-ce que l'attention[179] ? D'un côté, l'attention a pour effet essentiel de rendre la perception plus intense et d'en dégager les détails : envisagée dans sa matière, elle se réduirait donc à un certain grossissement de l'état intellectuel[180]. Mais, d'autre part, la

conscience constate une irréductible différence de forme entre cet accroissement d'intensité et celui qui tient à une plus haute puissance de l'excitation extérieure : il semble en effet venir du dedans, et témoigner d'une certaine *attitude* adoptée par l'intelligence. Mais ici commence précisément l'obscurité, car l'idée d'une attitude intellectuelle n'est pas une idée claire. On parlera d'une « concentration de l'esprit[181] », ou bien encore d'un effort « aperceptif[182] » pour amener la perception sous le regard de l'intelligence distincte. Quelques-uns, matérialisant cette idée, supposeront une tension particulière de l'énergie cérébrale[183], ou même une dépense centrale d'énergie venant s'ajouter à l'excitation reçue[184]. Mais ou l'on se borne à traduire ainsi le fait psychologiquement constaté en un langage physiologique qui nous paraît encore moins clair, ou c'est toujours à une métaphore qu'on revient.

De degré en degré, on sera amené à définir l'attention par une adaptation générale du corps plutôt que de l'esprit,**[110]** et à voir dans cette attitude de la conscience, avant tout, la conscience d'une attitude. Telle est la position prise par Th. Ribot dans le débat[185], et bien qu'attaquée[186], elle paraît avoir conservé toute sa force, pourvu toutefois, croyons-nous, qu'on ne voie dans les mouvements décrits par Th. Ribot que la condition négative du phénomène[187]. À supposer, en effet, que les mouvements concomitants de l'attention volontaire fussent surtout des mouvements d'arrêt, il resterait à expliquer le travail de l'esprit qui y correspond, c'est-à-dire la mystérieuse opération par laquelle le même organe, percevant dans le même entourage le même objet, y découvre un nombre croissant de choses. Mais on peut aller plus loin, et soutenir que les phénomènes d'inhibition ne sont qu'une préparation aux mouvements effectifs de l'attention volontaire. Supposons en effet, comme nous l'avons déjà fait pressentir, que l'attention implique un retour en arrière de l'esprit qui renonce à poursuivre l'effet utile de la perception présente : il y aura d'abord une inhibition de mouvement, une action d'arrêt. Mais sur cette attitude générale viendront bien vite se greffer des mouvements plus subtils, dont quelques-uns ont été remarqués et

décrits[188], et qui ont pour rôle de repasser sur les contours de l'objet aperçu. Avec ces mouvements commence le travail positif, et non plus simplement négatif, de l'attention. Il se continue par des souvenirs.

Si la perception extérieure, en effet, provoque de notre **[111]**part des mouvements qui en dessinent les grandes lignes, notre mémoire dirige sur la perception reçue les anciennes images qui y ressemblent et dont nos mouvements ont déjà tracé l'esquisse. Elle crée ainsi à nouveau la perception présente, ou plutôt elle double cette perception en lui renvoyant soit sa propre image, soit quelque image-souvenir du même genre. Si l'image retenue ou remémorée n'arrive pas à couvrir tous les détails de l'image perçue, un appel est lancé aux régions plus profondes et plus éloignées de la mémoire, jusqu'à ce que d'autres détails connus viennent se projeter sur ceux qu'on ignore. Et l'opération peut se continuer sans fin, la mémoire fortifiant et enrichissant la perception, qui, à son tour, de plus en plus développée, attire à elle un nombre croissant de souvenirs complémentaires. Ne pensons donc plus à un esprit qui disposerait de je ne sais quelle quantité fixe de lumière, tantôt la diffusant toute alentour, tantôt la concentrant sur un point unique. Image pour image, nous aimerions mieux comparer le travail élémentaire de l'attention à celui du télégraphiste qui, en recevant une dépêche importante, la réexpédie mot pour mot au lieu d'origine pour en contrôler l'exactitude.

Mais pour renvoyer une dépêche, il faut savoir manipuler l'appareil. Et de même, pour réfléchir sur une perception l'image que nous en avons reçue, il faut que nous puissions la reproduire, c'est-à-dire la reconstruire par un effort de synthèse. On a dit que l'attention était une faculté d'analyse, et l'on a eu raison ; mais on n'a pas assez expliqué comment une analyse de ce genre est possible, ni par quel processus nous arrivons à découvrir dans une perception ce qui ne s'y manifestait pas d'abord. La vérité est que cette analyse se fait par une série d'essais de synthèse, ou, ce qui**[112]** revient au même, par autant d'hypothèses : notre mémoire choisit tour à tour diverses images analogues qu'elle

lance dans la direction de la perception nouvelle. Mais ce choix ne s'opère pas au hasard. Ce qui suggère les hypothèses, ce qui préside de loin à la sélection, ce sont les mouvements d'imitation par lesquels la perception se continue, et qui serviront de cadre commun à la perception et aux images remémorées.

Mais alors, il faudra se représenter autrement qu'on ne fait d'ordinaire le mécanisme de la perception distincte. La perception ne consiste pas seulement dans des impressions recueillies ou même élaborées par l'esprit. Tout au plus en est-il ainsi de ces perceptions aussitôt dissipées que reçues, celles que nous éparpillons en actions utiles. Mais toute perception attentive suppose véritablement, au sens étymologique du mot, une *réflexion*, c'est-à-dire la projection extérieure d'une image activement créée, identique ou semblable à l'objet, et qui vient se mouler sur ses contours. Si, après avoir fixé un objet, nous détournons brusquement notre regard, nous en obtenons une image consécutive[189] : ne devons-nous pas supposer que cette image se produisait déjà quand nous le regardions ? La découverte récente de fibres perceptives centrifuges nous inclinerait à penser que les choses se passent régulièrement ainsi, et qu'à côté du processus afférent qui porte l'impression au centre, il y en a un autre, inverse, qui ramène l'image à la périphérie[190]. Il est vrai qu'il s'agit ici d'images photographiées sur l'objet même, et de souvenirs immédiatement consécutifs à la perception dont ils ne sont que l'écho. Mais derrière ces images identiques à l'objet, il en est d'autres, emmagasinées dans la mémoire, et qui ont simplement avec lui de la ressem**[113]**blance, d'autres enfin qui n'ont qu'une parenté plus ou moins lointaine. Elles se portent toutes à la rencontre de la perception, et nourries de la substance de celle-ci, elles acquièrent assez de force et de vie pour s'extérioriser avec elle. Les expériences de Münsterberg[191], de Külpe[192], ne laissent aucun doute sur ce dernier point : toute image-souvenir capable d'interpréter notre perception actuelle s'y glisse si bien que nous ne savons plus discerner ce qui est perception et ce qui est souvenir. Mais rien de plus intéressant, à cet égard, que les ingénieuses expériences de Goldscheider et

Müller sur le mécanisme de la lecture[193]. Contre Grashey, qui avait soutenu dans un travail célèbre[194] que nous lisons les mots lettre par lettre, ces expérimentateurs ont établi que la lecture courante est un véritable travail de divination, notre esprit cueillant çà et là quelques traits caractéristiques et comblant tout l'intervalle par des souvenirs-images qui, projetés sur le papier, se substituent aux caractères réellement imprimés et nous en donnent l'illusion[195]. Ainsi, nous créons ou reconstruisons sans cesse. Notre perception distincte est véritablement comparable à un cercle fermé, où l'image-perception dirigée sur l'esprit et l'image-souvenir lancée dans l'espace courraient l'une derrière l'autre.

Insistons sur ce dernier point. On se représente volontiers la perception attentive comme une série de processus qui chemineraient le long d'un fil unique, l'objet excitant des sensations, les sensations faisant surgir devant elles des idées, chaque idée ébranlant de proche en proche des points**[114]** plus reculés de la masse intellectuelle. Il y aurait donc là une marche en ligne droite, par laquelle l'esprit s'éloignerait de plus en plus de l'objet pour n'y plus revenir. Nous prétendons au contraire que la perception réfléchie est un *circuit*, où tous les éléments, y compris l'objet perçu lui-même, se tiennent en état de tension mutuelle comme dans un circuit électrique, de sorte qu'aucun ébranlement parti de l'objet ne peut s'arrêter en route dans les profondeurs de l'esprit : il doit toujours faire retour à l'objet lui-même. Qu'on ne voie pas ici une simple question de mots. Il s'agit de deux conceptions radicalement différentes du travail intellectuel. D'après la première, les choses se passent mécaniquement, et par une série tout accidentelle d'additions successives. À chaque moment d'une perception attentive, par exemple, des éléments nouveaux, émanant d'une région plus profonde de l'esprit, pourraient se joindre aux éléments anciens sans créer une perturbation générale, sans exiger une transformation du système. Dans la seconde, au contraire, un acte d'attention implique une telle solidarité entre l'esprit et son objet, c'est un circuit si bien fermé, qu'on ne saurait passer à des états de concentration supérieure sans créer de toutes pièces autant de circuits nouveaux

qui enveloppent le premier, et qui n'ont de commun entre eux que l'objet aperçu. De ces différents cercles de la mémoire, que nous étudierons en détail plus tard, le plus étroit A est le plus voisin de la perception immédiate. Il ne contient que l'objet O lui-même avec l'image consécutive qui revient le couvrir. Derrière lui les cercles B, C, D, de plus en plus larges, répondent à des efforts croissants d'expansion intellectuelle. C'est le tout de la mémoire, **[115]**comme nous verrons, qui entre dans chacun de ces circuits, puisque la mémoire est toujours présente ; mais cette mémoire, que son élasticité permet de dilater indéfiniment, réfléchit sur l'objet un nombre croissant de choses suggérées – tantôt les détails de l'objet lui-même, tantôt des détails concomitants pouvant contribuer à l'éclaircir. Ainsi, après avoir reconstitué l'objet aperçu, à la manière d'un tout indépendant, nous reconstituons avec lui les conditions de plus en plus lointaines avec lesquelles il forme un système. Appelons B', C', D' ces causes de profondeur croissante, situées derrière l'objet, et virtuellement données avec l'objet lui-même. On voit que le progrès de l'attention a pour effet de créer à nouveau, non seulement l'objet aperçu, mais les systèmes de plus en plus vastes auxquels il peut se rattacher ; de sorte qu'à mesure que les cercles B, C, D représentent une plus haute expansion de la mémoire, leur réflexion atteinte en B', C', D' des couches plus profondes de la réalité.

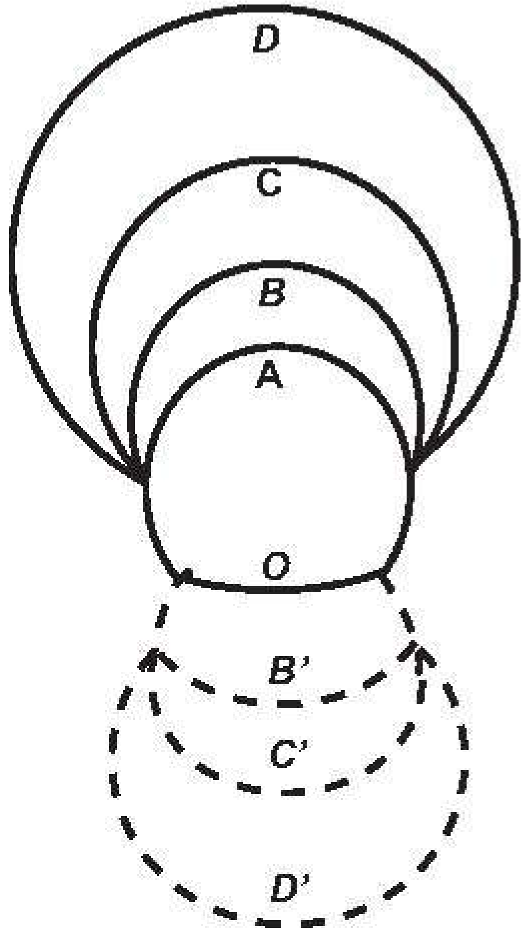



Fig. 1[196]

La même vie psychologique serait donc répétée un nombre indéfini de fois, aux étages successifs de la mémoire, et le même acte de l'esprit pourrait se jouer à bien des hauteurs différentes[197]. Dans l'effort d'attention, l'esprit se donne toujours tout entier, mais se simplifie ou se complique selon le niveau qu'il choisit pour accomplir ses évolutions. C'est ordinairement la perception présente**[116]** qui détermine l'orientation de notre esprit ; mais selon le degré de tension que notre esprit adopte, selon la hauteur où il se place, cette perception développe en nous un plus ou moins grand nombre de souvenirs-images.

En d'autres termes enfin, les souvenirs personnels, exactement localisés, et dont la série dessinerait le cours de notre existence passée, constituent, réunis, la dernière et la plus large enveloppe de notre mémoire. Essentiellement fugitifs, ils ne se

matérialisent que par hasard, soit qu'une détermination accidentellement précise de notre attitude corporelle les attire, soit que l'indétermination même de cette attitude laisse le champ libre au caprice de leur manifestation. Mais cette enveloppe extrême se resserre et se répète en cercles intérieurs et concentriques, qui, plus étroits, supportent les mêmes souvenirs diminués, de plus en plus éloignés de leur forme personnelle et originale, de plus en plus capables, dans leur banalité, de s'appliquer sur la perception présente et de la déterminer à la manière d'une espèce englobant l'individu. Un moment arrive où le souvenir ainsi réduit s'enchâsse si bien dans la perception présente qu'on ne saurait dire où la perception finit, où le souvenir commence. À ce moment précis, la mémoire, au lieu de faire paraître et disparaître capricieusement ses représentations, se règle sur le détail des mouvements corporels.

Mais à mesure que ces souvenirs se rapprochent davantage du mouvement et par là de la perception extérieure, l'opération de la mémoire acquiert une plus haute importance pratique. Les images passées, reproduites telles quelles avec tous leurs détails et jusqu'à leur coloration affective, sont les images de la rêverie ou du rêve ; ce que nous appelons agir, c'est précisément obtenir que cette mémoire se **[117]**contracte ou plutôt s'affile de plus en plus, jusqu'à ne présenter que le tranchant de sa lame à l'expérience où elle pénétrera. Au fond, c'est pour n'avoir pas démêlé ici l'élément moteur de la mémoire qu'on a tantôt méconnu, tantôt exagéré ce qu'il y a d'automatique dans l'évocation des souvenirs. À notre sens, un appel est lancé à notre activité au moment précis où notre perception s'est décomposée automatiquement en mouvements d'imitation : une esquisse nous est alors fournie, dont nous recréons le détail et la couleur en y projetant des souvenirs plus ou moins lointains. Mais ce n'est point ainsi qu'on envisage ordinairement les choses. Tantôt on confère à l'esprit une autonomie absolue ; on lui prête le pouvoir de travailler sur les objets présents ou absents comme il lui plaît ; et l'on ne comprend plus alors les troubles profonds de l'attention et de la mémoire qui peuvent suivre la moindre perturbation de

l'équilibre sensori-moteur. Tantôt, au contraire, on fait des processus imaginatifs autant d'effets mécaniques de la perception présente ; on veut que, par un progrès nécessaire et uniforme, l'objet fasse surgir des sensations, et les sensations des idées qui s'y accrochent : alors, comme il n'y a pas de raison pour que le phénomène, mécanique au début, change de nature en route, on aboutit à l'hypothèse d'un cerveau où pourraient se déposer, sommeiller et se réveiller des états intellectuels. Dans un cas comme dans l'autre, on méconnaît la fonction véritable du corps, et comme on n'a pas vu en quoi l'intervention d'un mécanisme est nécessaire, on ne sait pas davantage, quand une fois on y a fait appel, où l'on doit l'arrêter.

Mais le moment est venu de sortir de ces généralités[198]. Nous devons chercher si notre hypothèse est vérifiée ou **[118]**infirmée par les faits connus de localisation cérébrale. Les troubles de la mémoire imaginative qui correspondent à des lésions localisées de l'écorce sont toujours des maladies de la reconnaissance, soit de la reconnaissance visuelle ou auditive en général (cécité et surdité psychiques), soit de la reconnaissance des mots (cécité verbale, surdité verbale, etc.). Tels sont donc les troubles que nous devons examiner.

Mais si notre hypothèse est fondée, ces lésions de la reconnaissance ne viendront pas du tout de ce que les souvenirs occupaient la région lésée. Elles devront tenir à deux causes : tantôt à ce que notre corps ne peut plus prendre automatiquement, en présence de l'excitation venue du dehors, l'attitude précise par l'intermédiaire de laquelle s'opérerait une sélection entre nos souvenirs, tantôt à ce que les souvenirs ne trouvent plus dans le corps un point d'application, un moyen de se prolonger en action. Dans le premier cas, la lésion portera sur les mécanismes qui continuent l'ébranlement recueilli en mouvement automatiquement exécuté : l'attention ne pourra plus être fixée par l'objet. Dans le second, la lésion intéressera ces centres particuliers de l'écorce qui *préparent* les mouvements volontaires en leur fournissant l'antécédent sensoriel nécessaire, et qu'on appelle, à tort ou à raison, des centres imaginatifs : l'attention ne

pourra plus être fixée par le sujet. Mais, dans un cas comme dans l'autre, ce sont des mouvements actuels qui seront lésés ou des mouvements à venir qui cesseront d'être préparés : il n'y aura pas eu destruction de souvenirs.

Or, la pathologie confirme cette prévision. Elle nous révèle l'existence de deux espèces absolument distinctes de cécité et de surdité psychiques, de cécité et de surdité verbales. Dans la première, les souvenirs visuels ou auditifs**[119]** sont encore évoqués, mais ne peuvent plus s'appliquer sur les perceptions correspondantes. Dans la seconde, l'évocation des souvenirs est elle-même empêchée. La lésion porte-t-elle bien, comme nous le disions, sur les mécanismes sensori-moteurs de l'attention automatique dans le premier cas, sur les mécanismes imaginatifs de l'attention volontaire dans l'autre ? Pour vérifier notre hypothèse, nous devons nous limiter à un exemple précis[199]. Certes, nous pourrions montrer que la reconnaissance visuelle des choses en général, des mots en particulier, implique un processus moteur semi-automatique d'abord, puis une projection active de souvenirs qui s'insèrent dans les attitudes correspondantes. Mais nous aimons mieux nous attacher aux impressions de l'ouïe, et plus spécialement à l'audition du langage articulé, parce que cet exemple est le plus compréhensif de tous. Entendre la parole, en effet, c'est d'abord en reconnaître le son, c'est ensuite en retrouver le sens, c'est enfin en pousser plus ou moins loin l'interprétation : bref, c'est passer par tous les degrés de l'attention et exercer plusieurs puissances successives de la mémoire. De plus, il n'y a pas de troubles plus fréquents ni mieux étudiés que ceux de la mémoire auditive des mots. Enfin l'abolition des images verbales acoustiques ne va pas sans la lésion grave de certaines circonvolutions déterminées de l'écorce : un exemple incontesté de localisation va donc nous être fourni, sur lequel nous pourrons nous demander si le cerveau est réellement capable d'emmagasiner des souvenirs. Nous devons donc montrer dans la reconnaissance auditive des mots : 1° un processus automatique

sensori-moteur ; 2° une projection active et pour ainsi dire excentrique de souvenirs-images.

**[120]**1° J'écoute deux personnes converser dans une langue inconnue. Cela suffit-il pour que je les entende ? Les vibrations qui m'arrivent sont les mêmes qui frappent leurs oreilles. Pourtant je ne perçois qu'un bruit confus où tous les sons se ressemblent. Je ne distingue rien et ne pourrais rien répéter. Dans cette même masse sonore, au contraire, les deux interlocuteurs démêlent des consonnes, voyelles et syllabes qui ne se ressemblent guère, enfin des mots distincts. Entre eux et moi, où est la différence ?

La question est de savoir comment la connaissance d'une langue, qui n'est que souvenir, peut modifier la matérialité d'une perception présente, et faire actuellement entendre aux uns ce que d'autres, dans les mêmes conditions physiques, n'entendent pas. On suppose, il est vrai, que les souvenirs auditifs des mots, accumulés dans la mémoire, répondent ici à l'appel des impressions sonores et viennent en renforcer l'effet. Mais si la conversation que j'entends n'est pour moi qu'un bruit, on peut, autant qu'on voudra, supposer le son renforcé : le bruit, pour être plus fort, n'en sera pas plus clair. Pour que le souvenir du mot se laisse évoquer par le mot entendu, il faut au moins que l'oreille entende le mot. Comment les sons perçus parleront-ils à la mémoire, comment choisiront-ils, dans le magasin des images auditives, celles qui doivent se poser sur eux, s'ils n'ont pas déjà été séparés, distingués, perçus enfin comme syllabes et comme mots ?

Cette difficulté ne paraît pas avoir suffisamment frappé les théoriciens de l'aphasie sensorielle. Dans la surdité verbale, en effet, le malade se trouve à l'égard de sa propre langue dans la même situation où nous nous trouvons nous-mêmes quand nous entendons parler une langue inconnue. Il a généralement conservé intact le sens de l'ouïe, mais il ne**[121]** comprend rien aux paroles qu'il entend prononcer, et souvent même n'arrive pas à les distinguer. On croit avoir suffisamment expliqué cet état en disant que les souvenirs auditifs des mots sont détruits dans l'écorce, ou

qu'une lésion tantôt transcorticale, tantôt sous-corticale, empêche le souvenir auditif d'évoquer l'idée, ou la perception de rejoindre le souvenir. Mais, pour le dernier cas au moins, la question psychologique demeure intacte : quel est le processus conscient que la lésion a aboli, et par quel intermédiaire s'opère en général le discernement des mots et des syllabes, donnés d'abord à l'oreille comme une continuité sonore ?

La difficulté serait insurmontable, si nous n'avions réellement affaire qu'à des impressions auditives d'un côté, à des souvenirs auditifs de l'autre. Il n'en serait pas de même si les impressions auditives organisaient des mouvements naissants, capables de scander la phrase écoutée et d'en marquer les principales articulations. Ces mouvements automatiques d'accompagnement intérieur, d'abord confus et mal coordonnés, se dégageraient alors de mieux en mieux en se répétant ; ils finiraient par dessiner une figure simplifiée, où la personne qui écoute retrouverait, dans leurs grandes lignes et leurs directions principales, les mouvements mêmes de la personne qui parle. Ainsi se déroulerait dans notre conscience, sous forme de sensations musculaires naissantes, ce que nous appellerons le *schème moteur* de la parole entendue[200]. Former son oreille aux éléments d'une langue nouvelle ne consisterait alors ni à modifier le son brut ni à lui adjoindre un souvenir ; ce serait coordonner les tendances motrices des muscles de la voix aux impressions de l'oreille, ce serait perfectionner l'accompagnement moteur.

**[122]**Pour apprendre un exercice physique, nous commençons par imiter le mouvement dans son ensemble, tel que nos yeux nous le montrent du dehors, tel que nous avons cru le voir s'exécuter. Notre perception en a été confuse : confus sera le mouvement qui s'essaie à le répéter. Mais tandis que notre perception visuelle était celle d'un tout *continu,* le mouvement par lequel nous cherchons à en reconstituer l'image est composé d'une multitude de contractions et de tensions musculaires ; et la conscience que nous en avons comprend elle-même des sensations multiples, provenant du jeu varié des articulations. Le mouvement confus qui imite l'image en est donc déjà la

décomposition virtuelle ; il porte en lui, pour ainsi dire, de quoi s'analyser. Le progrès qui naîtra de la répétition et de l'exercice consistera simplement à dégager ce qui était enveloppé d'abord, à donner à chacun des mouvements élémentaires cette *autonomie* qui assure la précision, tout en lui conservant avec les autres la *solidarité* sans laquelle il deviendrait inutile. On a raison de dire que l'habitude s'acquiert par la répétition de l'effort ; mais à quoi servirait l'effort répété, s'il reproduisait toujours la même chose ? La répétition a pour véritable effet de *décomposer* d'abord, de *recomposer* ensuite, et de parler ainsi à l'intelligence du corps. Elle développe, à chaque nouvel essai, des mouvements enveloppés ; elle appelle chaque fois l'attention du corps sur un nouveau détail qui avait passé inaperçu ; elle fait qu'il divise et qu'il classe ; elle lui souligne l'essentiel ; elle retrouve une à une, dans le mouvement total, les lignes qui en marquent la structure intérieure. En ce sens, un mouvement est appris dès que le corps l'a compris.

C'est ainsi qu'un accompagnement moteur de la parole entendue romprait la continuité de cette masse sonore. Reste à savoir en quoi cet accompagnement consiste. Est-ce**[123]** la parole même, reproduite intérieurement ? Mais l'enfant saurait alors répéter tous les mots que son oreille distingue ; et nous-mêmes, nous n'aurions qu'à comprendre une langue étrangère pour la prononcer avec l'accent juste. Il s'en faut que les choses se passent aussi simplement. Je puis saisir une mélodie, en suivre le dessin, la fixer même dans ma mémoire, et ne pas savoir la chanter. Je démêle sans peine des particularités d'inflexion et d'intonation chez un Anglais parlant allemand – je le corrige donc intérieurement ; – il ne suit pas de là que je donnerais l'inflexion et l'intonation justes à la phrase allemande si je parlais. Les faits cliniques viennent d'ailleurs confirmer ici l'observation journalière. On peut encore suivre et comprendre la parole alors qu'on est devenu incapable de parler. L'aphasie motrice n'entraîne pas la surdité verbale.

C'est que le schème, au moyen duquel nous scandons la parole entendue, en marque seulement les contours saillants. Il est

à la parole même ce que le croquis est au tableau achevé. Autre chose est, en effet, comprendre un mouvement difficile, autre chose pouvoir l'exécuter. Pour le comprendre, il suffit d'en réaliser l'essentiel, juste assez pour le distinguer des autres mouvements possibles. Mais pour savoir l'exécuter, il faut en outre l'avoir fait comprendre à son corps. Or, la logique du corps n'admet pas les sous-entendus. Elle exige que toutes les parties constitutives du mouvement demandé soient montrées une à une, puis recomposées ensemble. Une analyse *complète* devient ici nécessaire, qui ne néglige aucun détail, et une synthèse *actuelle*, où l'on n'abrège rien. Le schème imaginatif, com**[124]**posé de quelques sensations musculaires naissantes, n'était qu'une esquisse. Les sensations musculaires réellement et complètement éprouvées lui donnent la couleur et la vie.

Reste à savoir comment un accompagnement de ce genre pourrait se produire, et s'il se produit toujours en réalité. On sait que la prononciation effective d'un mot exige l'intervention simultanée de la langue et des lèvres pour l'articulation, du larynx pour la phonation, enfin des muscles thoraciques pour la production du courant d'air expiratoire. À chaque syllabe prononcée correspond donc l'entrée en jeu d'un ensemble de mécanismes, tout montés dans les centres médullaires et bulbaires. Ces mécanismes sont reliés aux centres supérieurs de l'écorce par les prolongements cylindroaxiles des cellules pyramidales de la zone psycho-motrice ; c'est le long de ces voies que chemine l'impulsion de la volonté. Ainsi, selon que nous désirons articuler un son ou un autre, nous transmettons l'ordre d'agir à tels ou tels de ces mécanismes moteurs. Mais si les mécanismes tout montés qui répondent aux divers mouvements possibles d'articulation et de phonation sont en relation avec les causes, quelles qu'elles soient, qui les actionnent dans la parole volontaire, il y a des faits qui mettent hors de doute la communication de ces mêmes mécanismes avec la perception auditive des mots. Parmi les nombreuses variétés d'aphasie décrites par les cliniciens, on en connaît d'abord deux (4e et

6e formes de Lichtheim), qui paraissent impliquer une relation de ce genre. Ainsi, dans un cas observé par Lichtheim lui-même, le sujet, à la suite d'une chute, avait perdu la mémoire de l'articulation des mots et par conséquent la faculté de parler spontané**[125]**ment ; il répétait pourtant avec la plus grande correction ce qu'on lui disait[201]. D'autre part, dans des cas où la parole spontanée est intacte, mais où la surdité verbale est absolue, le malade ne comprenant plus rien de ce qu'on lui dit, la faculté de répéter la parole d'autrui peut encore être entièrement conservée[202]. Dira-t-on, avec Bastian, que ces phénomènes témoignent simplement d'une paresse de la mémoire articulatoire ou auditive des mots, les impressions acoustiques se bornant à réveiller cette mémoire de sa torpeur[203] ? Cette hypothèse, à laquelle nous ferons d'ailleurs une place, ne nous paraît pas rendre compte des phénomènes si curieux d'écholalie signalés depuis longtemps par Romberg[204], par Voisin[205], par Winslow[206], et que Kussmaul a qualifiés, avec quelque exagération sans doute, de réflexes acoustiques[207]. Ici le sujet répète machinalement, et peut-être inconsciemment, les paroles entendues, comme si les sensations auditives se convertissaient d'elles-mêmes en mouvements articulatoires. Partant de là, quelques-uns ont supposé un mécanisme spécial qui relierait un centre acoustique des mots à un centre articulatoire de la parole[208]. La vérité paraît être intermédiaire entre ces deux hypothèses : il y a, dans ces divers phénomènes, plus que des actions absolument mécaniques, mais moins qu'un appel à la mémoire volontaire ; ils témoignent d'une *tendance* des impressions verbales auditives à se prolonger en**[126]** mouvements d'articulation, tendance qui n'échappe sûrement pas au contrôle habituel de notre volonté, qui implique même peut-être un discernement rudimentaire, et qui se traduit, à l'état normal, par une répétition intérieure des traits saillants de la parole entendue. Or, notre schème moteur n'est pas autre chose.

En approfondissant cette hypothèse, on y trouverait peut-être l'explication psychologique que nous demandions tout à l'heure de certaines formes de la surdité verbale. On connaît quelques cas de

surdité verbale avec survivance intégrale des souvenirs acoustiques. Le malade a conservé intacts et le souvenir auditif des mots et le sens de l'ouïe ; il ne reconnaît pourtant aucun des mots qu'il entend prononcer[209]. On suppose ici une lésion sous-corticale qui empêcherait les impressions acoustiques d'aller retrouver les images verbales auditives dans les centres de l'écorce où elles seraient déposées. Mais d'abord la question est précisément de savoir si le cerveau peut emmagasiner des images ; et ensuite la constatation même d'une lésion dans les voies conductrices de la perception ne nous dispenserait pas de chercher l'interprétation psychologique du phénomène. Par hypothèse, en effet, les souvenirs auditifs peuvent être rappelés à la conscience ; par hypothèse aussi les impressions auditives arrivent à la conscience : il doit donc y avoir, dans la conscience même, une lacune, une solution de continuité, quelque chose enfin qui s'oppose à la jonction de la perception et du souvenir. Or, le fait s'éclaircira si l'on remarque que la perception auditive brute est véritablement **[127]**celle d'une continuité sonore, et que les connexions sensori-motrices établies par l'habitude doivent avoir pour rôle, à l'état normal, de la décomposer : une lésion de ces mécanismes conscients, en empêchant la décomposition de se faire, arrêterait net l'essor des souvenirs qui tendent à se poser sur les perceptions correspondantes. C'est donc sur le « schème moteur » que pourrait porter la lésion. Qu'on passe en revue les cas, assez rares d'ailleurs, de surdité verbale avec conservation des souvenirs acoustiques : on notera, croyons-nous, certains détails caractéristiques à cet égard. Adler signale comme un fait remarquable dans la surdité verbale que les malades ne réagissent plus aux bruits, même intenses, alors que l'ouïe a conservé chez eux la plus grande finesse[210]. En d'autres termes, le son ne trouve plus chez eux son écho moteur. Un malade de Charcot, atteint de surdité verbale passagère, raconte qu'il entendait bien le timbre de sa pendule, mais qu'il n'aurait pas pu compter les coups sonnés[211]. Il n'arrivait donc pas, probablement, à les séparer et à les distinguer. Tel autre malade déclarera qu'il perçoit les paroles de la conversation, mais comme un bruit confus[212]. Enfin le sujet qui

a perdu l'intelligence de la parole entendue la récupère si on lui répète le mot à plusieurs reprises et surtout si on le prononce en le scandant, syllabe par syllabe[213]. Ce dernier fait, constaté dans plusieurs cas absolument nets de surdité verbale avec conservation des souvenirs acoustiques, n'est-il pas**[128]** particulièrement significatif ?

L'erreur de Stricker[214] a été de croire à une répétition intérieure intégrale de la parole entendue. Sa thèse serait déjà réfutée par ce simple fait qu'on ne connaît pas un seul cas d'aphasie motrice ayant entraîné de la surdité verbale. Mais tous les faits concourent à démontrer l'existence d'une tendance motrice à désarticuler les sons, à en établir le schème. Cette tendance automatique ne va d'ailleurs pas – nous le disions plus haut – sans un certain travail intellectuel rudimentaire : sinon, comment pourrions-nous identifier ensemble, et par conséquent suivre avec le même schème, des paroles semblables prononcées à des hauteurs différentes avec des timbres de voix différents ? Ces mouvements intérieurs de répétition et de reconnaissance sont comme un prélude à l'attention volontaire. Ils marquent la limite entre la volonté et l'automatisme. Par eux se préparent et se décident, comme nous le faisions pressentir, les phénomènes caractéristiques de la reconnaissance intellectuelle. Mais qu'est-ce que cette reconnaissance complète, arrivée à la pleine conscience d'elle-même ?

2º Nous abordons la seconde partie de cette étude : des mouvements nous passons aux souvenirs. La reconnaissance attentive, disions-nous[215], est un véritable *circuit*, où l'objet extérieur nous livre des parties de plus en plus profondes de lui-même à mesure que notre mémoire, symétriquement placée, adopte une plus haute tension pour projeter vers lui **[129]**ses souvenirs. Dans le cas particulier qui nous occupe, l'objet est un interlocuteur dont les idées s'épanouissent dans sa conscience en représentations auditives, pour se matérialiser ensuite en mots prononcés. Il faudra donc, si nous sommes dans le vrai, *que*

*l'auditeur se place d'emblée parmi des idées correspondantes*, et les développe en représentations auditives qui recouvriront les sons bruts perçus en s'emboîtant elles-mêmes dans le schème moteur. Suivre un calcul, c'est le refaire pour son propre compte. Comprendre la parole d'autrui consisterait de même à reconstituer intelligemment, c'est-à-dire en partant des idées, la continuité des sons que l'oreille perçoit. Et plus généralement, faire attention, reconnaître avec intelligence, interpréter, se confondraient en une seule et même opération par laquelle l'esprit, ayant fixé son niveau, ayant choisi en lui-même, par rapport aux perceptions brutes, le point symétrique de leur cause plus ou moins prochaine, laisserait couler vers elles les souvenirs qui vont les recouvrir.

Hâtons-nous de le dire, ce n'est point ainsi qu'on envisage ordinairement les choses. Nos habitudes associationnistes sont là[216], en vertu desquelles nous nous représentons des sons qui évoqueraient par contiguïté des souvenirs auditifs, et les souvenirs auditifs des idées. Puis il y a les lésions cérébrales, qui semblent entraîner la disparition des souvenirs : plus particulièrement, dans le cas qui nous occupe, on pourra invoquer les lésions caractéristiques de la surdité verbale corticale. Ainsi l'observation psychologique et les faits cliniques semblent s'accorder. Il y aurait, sous forme de modifications physico-chimiques des cellules par exemple, des représentations auditives assoupies dans l'écorce : un ébranlement venu du dehors les réveille, et par un processus intracérébral, peut-être par des mouvements**[130]** transcorticaux qui vont chercher les représentations complémentaires, elles évoquent des idées.

Qu'on réfléchisse pourtant aux étranges conséquences d'une hypothèse de ce genre. L'image auditive d'un mot n'est pas un objet aux contours définitivement arrêtés, car le même mot, prononcé par des voix différentes ou par la même voix à différentes hauteurs, donne des sons différents. Il y aura donc autant de souvenirs auditifs d'un mot qu'il y a de hauteurs de son et de timbres de voix. Toutes ces images s'entasseront-elles dans le cerveau, ou, si le cerveau choisit, quelle est celle qu'il préférera ? Admettons pourtant qu'il ait ses raisons pour en

choisir une : comment ce même mot, prononcé par une nouvelle personne, ira-t-il rejoindre un souvenir dont il diffère ? Notons en effet que ce souvenir est, par hypothèse, chose inerte et passive, incapable par conséquent de saisir sous des différences extérieures une similitude interne. On nous parle de l'image auditive du mot comme si c'était une entité ou un genre : ce genre existe, sans aucun doute, pour une mémoire active qui schématise la ressemblance des sons complexes ; mais pour un cerveau qui n'enregistre et ne peut enregistrer que la matérialité des sons perçus, il y aura du même mot mille et mille images distinctes[217]. Prononcé par une nouvelle voix, il constituera une image nouvelle qui s'ajoutera purement et simplement aux autres.

Mais voici qui est non moins embarrassant. Un mot n'a d'individualité pour nous que du jour où nos maîtres nous ont enseigné à l'abstraire. Ce ne sont pas des mots que nous apprenons d'abord à prononcer, mais des phrases. Un mot s'anastomose toujours avec ceux qui l'accompagnent, et selon l'allure et le mouvement de la phrase dont il fait partie intégrante, il prend des aspects différents : telle, chaque **[131]**note d'un thème mélodique reflète vaguement le thème tout entier. Admettons donc qu'il y ait des souvenirs auditifs modèles, figurés par certains dispositifs intracérébraux, et attendant au passage les impressions sonores : ces impressions passeront sans être reconnues[218]. Où est en effet la commune mesure, où est le point de contact entre l'image sèche, inerte, isolée, et la réalité vivante du mot qui s'organise avec la phrase ? Je comprends fort bien ce commencement de reconnaissance automatique qui consisterait, comme on l'a vu plus haut, à souligner les principales articulations de cette phrase, à en adopter ainsi le mouvement. Mais à moins de supposer à tous les hommes des voix identiques prononçant dans le même ton les mêmes phrases stéréotypées, je ne vois pas comment les mots entendus iraient rejoindre leurs images dans l'écorce cérébrale.

Maintenant, s'il y a véritablement des souvenirs déposés dans les cellules de l'écorce, on constatera, dans l'aphasie sensorielle par exemple, la perte irréparable de certains mots déterminés, la

conservation intégrale des autres. En fait, ce n'est pas ainsi que les choses se passent. Tantôt c'est la totalité des souvenirs qui disparaît, la faculté d'audition mentale étant purement et simplement abolie, tantôt on assiste à un affaiblissement général de cette fonction ; mais c'est ordinairement la fonction qui est diminuée, et non pas le nombre des souvenirs. Il semble que le malade n'ait plus la force de ressaisir ses souvenirs acoustiques, qu'il tourne autour de l'image verbale sans arriver à se poser sur elle. Souvent, pour lui faire retrouver un mot, il suffit qu'on le mette sur la voie, qu'on lui indique la première syllabe[219], ou simplement qu'on l'encourage[220]. Une émotion pourra**[132]** produire le même effet[221]. Toutefois des cas se présentent où il semble bien que ce soient des groupes de représentations déterminées qui se sont effacés de la mémoire. Nous avons passé en revue un grand nombre de ces faits, et il nous a semblé qu'on pouvait les répartir en deux catégories absolument tranchées. Dans la première, la perte des souvenirs est généralement brusque ; dans la seconde elle est progressive. Dans la première, les souvenirs détachés de la mémoire sont quelconques, arbitrairement et même *capricieusement* choisis : ce peuvent être certains mots, certains chiffres, ou même, souvent, tous les mots d'une langue apprise. Dans la seconde, les mots suivent, pour disparaître, un ordre méthodique et grammatical, celui-là même qu'indique la loi de Ribot[222] : les noms propres s'éclipsent d'abord, puis les noms communs, enfin les verbes[223]. Voilà les différences extérieures. Voici maintenant, nous semble-t-il, la différence interne. Dans les amnésies du premier genre, qui sont presque toutes consécutives à un choc violent, nous inclinerions à croire que les souvenirs apparemment abolis sont réellement présents, et non seulement présents, mais agissants[224]. Pour prendre un exemple souvent emprunté à Winslow[225], celui du sujet qui avait oublié la lettre F, et la lettre F seulement, nous nous demandons si l'on peut faire abstraction d'une lettre déterminée partout où on la rencontre, la détacher par conséquent des mots parlés ou écrits **[133]**avec lesquels elle fait corps, si on ne l'a pas d'abord implicitement reconnue. Dans un autre cas cité par le même

auteur[226], le sujet avait oublié des langues qu'il avait apprises et aussi des poèmes qu'il avait écrits. S'étant remis à composer, il refit à peu près les mêmes vers. On assiste d'ailleurs souvent, en pareil cas, à une restauration intégrale des souvenirs disparus. Sans vouloir nous prononcer trop catégoriquement sur une question de ce genre, nous ne pouvons nous empêcher de trouver une analogie entre ces phénomènes et les scissions de la personnalité que M. Pierre Janet a décrites[227] : tel d'entre eux ressemble étonnamment à ces « hallucinations négatives » et « suggestions avec point de repère » qu'induisent les hypnotiseurs[228]. – Tout autres sont les aphasies du second genre, les aphasies véritables. Elles tiennent, comme nous essaierons de le montrer tout à l'heure, à la diminution progressive d'une fonction bien localisée, la faculté d'actualiser les souvenirs de mots. Comment expliquer que l'amnésie suive ici une marche méthodique, commençant par les noms propres et finissant par les verbes ? On n'en verrait guère le moyen, si les images verbales étaient véritablement déposées dans les cellules de l'écorce : ne serait-il pas étrange, en effet, que la maladie entamât toujours ces cellules dans le même ordre[229] [230] ? Mais le fait s'éclaircira si l'on admet avec nous que les souvenirs, pour s'actualiser, ont besoin d'un adjuvant moteur, et qu'ils**[134]** exigent, pour être rappelés, une espèce d'attitude mentale insérée elle-même dans une attitude corporelle. Alors les verbes, dont l'essence est d'exprimer des *actions imitables*, sont précisément les mots qu'un effort corporel nous permettra de ressaisir quand la fonction du langage sera près de nous échapper : au contraire les noms propres, étant, de tous les mots, les plus éloignés de ces actions impersonnelles que notre corps peut esquisser, sont ceux qu'un affaiblissement de la fonction atteindrait d'abord. Notons ce fait singulier qu'un aphasique, devenu régulièrement incapable de jamais retrouver le substantif qu'il cherche, le remplacera par une périphrase appropriée où entreront d'autres substantifs[231], et parfois le substantif rebelle lui-même : ne pouvant penser le mot juste, il a pensé l'action correspondante, et cette attitude a déterminé la direction générale d'un mouvement d'où la phrase est sortie. C'est

ainsi qu'il nous arrive, ayant retenu l'initiale d'un nom oublié, de retrouver le nom à force de prononcer l'initiale[232]. – Ainsi, dans les faits du second genre, c'est la fonction qui est atteinte dans son ensemble, et dans ceux du premier genre l'oubli, plus net en apparence, ne doit jamais être définitif en réalité. Pas plus dans un cas que dans l'autre, nous ne trouvons des souvenirs localisés dans des cellules déterminées de la substance cérébrale, et qu'une destruction de ces cellules abolirait.

Mais interrogeons notre conscience. Demandons-lui ce qui se passe quand nous écoutons la parole d'autrui avec l'idée de la comprendre. Attendons-nous, passifs, que les **[135]**impressions aillent chercher leurs images ? Ne sentons-nous pas plutôt que nous nous plaçons dans une certaine disposition, variable avec l'interlocuteur, variable avec la langue qu'il parle, avec le genre d'idées qu'il exprime et surtout avec le mouvement général de sa phrase, comme si nous commencions par régler le ton de notre travail intellectuel ? Le schème moteur, soulignant ses intonations, suivant, de détour en détour, la courbe de sa pensée, montre à notre pensée le chemin. Il est le récipient vide, déterminant, par sa forme, la forme où tend la masse fluide qui s'y précipite.

Mais on hésitera à comprendre ainsi le mécanisme de l'interprétation, à cause de l'invincible tendance qui nous porte à penser, en toute occasion, des *choses* plutôt que des *progrès* [233]. Nous avons dit que nous partions de l'idée, et que nous la développions en souvenirs-images auditifs, capables de s'insérer dans le schème moteur pour recouvrir les sons entendus. Il y a là un progrès continu par lequel la nébulosité de l'idée se condense en images auditives distinctes, qui, fluides encore, vont se solidifier enfin dans leur coalescence avec les sons matériellement perçus. À aucun moment on ne peut dire avec précision que l'idée ou que l'image-souvenir finit, que l'image-souvenir ou que la sensation commence. Et, de fait, où est la ligne de démarcation entre la confusion des sons perçus en masse et la clarté que les images auditives remémorées y ajoutent, entre la discontinuité de ces images remémorées elles-mêmes et la

continuité de l'idée originelle qu'elles dissocient et réfractent en mots distincts ? Mais la pensée scientifique, analysant cette série ininterrompue de changements et cédant à un irrésistible besoin de figuration symbolique, arrête et solidifie en choses achevées les principales phases de cette évolution. Elle érige les sons bruts entendus en**[136]** mots séparés et complets, puis les images auditives remémorées en entités indépendantes de l'idée qu'elles développent : ces trois termes, perception brute, image auditive et idée, vont ainsi former des distincts dont chacun se suffira à lui-même. Et tandis que, pour s'en tenir à l'expérience pure, c'est de l'idée qu'il eût fallu nécessairement partir puisque les souvenirs auditifs lui doivent leur soudure et que les sons bruts à leur tour ne se complètent que par les souvenirs, on ne voit pas d'inconvénient, quand on a arbitrairement complété le son brut et arbitrairement aussi soudé ensemble les souvenirs, à renverser l'ordre naturel des choses, à affirmer que nous allons de la perception aux souvenirs et des souvenirs à l'idée. Pourtant il faudra bien rétablir, sous une forme ou sous une autre, à un moment ou à un autre, la continuité rompue des trois termes. On supposera donc que ces trois termes, logés dans des portions distinctes du bulbe et de l'écorce, entretiennent entre eux des communications, les perceptions allant réveiller les souvenirs auditifs, et les souvenirs à leur tour des idées. Comme on a solidifié en termes indépendants les phases principales du développement, on matérialise maintenant en lignes de communication ou en mouvements d'impulsion le développement lui-même. Mais ce n'est pas impunément qu'on aura ainsi interverti l'ordre véritable, et, par une conséquence nécessaire, introduit dans chaque terme de la série des éléments qui ne se réalisent qu'après lui. Ce n'est pas impunément non plus qu'on aura figé en termes distincts et indépendants la continuité d'un progrès indivisé. Ce mode de représentation suffira peut-être tant qu'on le limitera strictement aux faits qui ont servi à l'inventer : mais chaque fait nouveau forcera à compliquer la figure, à **[137]**intercaler le long du mouvement des stations nouvelles, sans

que jamais ces stations juxtaposées arrivent à reconstituer le mouvement lui-même.

Rien de plus instructif, à cet égard, que l'histoire des « schémas » de l'aphasie sensorielle[234]. Dans une première période, marquée par les travaux de Charcot[235], de Broadbent[236], de Kussmaul[237], de Lichtheim[238], on s'en tient en effet à l'hypothèse d'un « centre idéationnel », relié, par des voies transcorticales, aux divers centres de la parole. Mais ce centre des idées s'est bien vite dissous à l'analyse. Tandis, en effet, que la physiologie cérébrale trouvait de mieux en mieux à localiser des sensations et des mouvements, jamais des idées, la diversité des aphasies sensorielles obligeait les cliniciens à dissocier le centre intellectuel en centres imaginatifs de multiplicité croissante, centre des représentations visuelles, centre des représentations tactiles, centre des représentations auditives, etc., – bien plus, à scinder parfois en deux voies différentes, l'une ascendante et l'autre descendante, le chemin qui les ferait communiquer deux à deux[239]. Tel fut le trait caractéristique des schémas de la période ultérieure, ceux de Wysman[240], de Moeli[241], de Freud[242], etc. Ainsi la théorie se compliquait de plus en plus, sans arriver pourtant à étreindre la complexité du réel. Bien plus,**[138]** à mesure que les schémas devenaient plus compliqués, ils figuraient et laissaient supposer la possibilité de lésions qui, pour être plus diverses sans doute, devaient être d'autant plus spéciales et plus simples, la complication du schéma tenant précisément à la dissociation de centres qu'on avait d'abord confondus. Or, l'expérience était loin de donner raison ici à la théorie, puisqu'elle montrait presque toujours, partiellement et diversement réunies, plusieurs de ces lésions psychologiques simples que la théorie isolait. La complication des théories de l'aphasie se détruisant ainsi elle-même, faut-il s'étonner de voir la pathologie actuelle, de plus en plus sceptique à l'égard des schémas, revenir purement et simplement à la description des faits[243] ?

Mais comment pouvait-il en être autrement ? On croirait, à entendre certains théoriciens de l'aphasie sensorielle, qu'ils n'ont jamais considéré de près la structure d'une phrase. Ils raisonnent

comme si une phrase se composait de noms qui vont évoquer des images de choses. Que deviennent ces diverses parties du discours dont le rôle est justement d'établir entre les images des rapports et des nuances de tout genre ? Dira-t-on que chacun de ces mots exprime et évoque lui-même une image matérielle, plus confuse sans doute, mais déterminée ? Qu'on songe alors à la multitude de rapports différents que le même mot peut exprimer selon la place qu'il occupe et les termes qu'il unit ! Alléguerez-vous que ce sont là des raffinements d'une langue déjà très perfectionnée, et qu'un langage est possible avec des noms concrets destinés à faire surgir des images de choses ? Je l'accorde sans peine ; mais plus la langue que**[139]** vous me parlerez sera primitive et dépourvue de termes exprimant des rapports, plus vous devrez faire de place à l'activité de mon esprit, puisque vous le forcez à rétablir les rapports que vous n'exprimez pas : c'est dire que vous abandonnerez de plus en plus l'hypothèse d'après laquelle chaque image irait décrocher son idée. À vrai dire, il n'y a jamais là qu'une question de degré : raffinée ou grossière, une langue sous-entend beaucoup plus de choses qu'elle n'en peut exprimer. Essentiellement discontinue, puisqu'elle procède par mots juxtaposés, la parole ne fait que jalonner de loin en loin les principales étapes du mouvement de la pensée[244]. C'est pourquoi je comprendrai votre parole si je pars d'une pensée analogue à la vôtre pour en suivre les sinuosités à l'aide d'images verbales destinées, comme autant d'écriteaux, à me montrer de temps en temps le chemin. Mais je ne la comprendrai jamais si je pars des images verbales elles-mêmes, parce que entre deux images verbales consécutives il y a un intervalle que toutes les représentations concrètes n'arriveraient pas à combler. Les images ne seront jamais en effet que des choses, et la pensée est un mouvement.

C'est donc en vain qu'on traite images-souvenirs et idées comme des choses toutes faites, auxquelles on assigne ensuite pour demeure des centres problématiques. On a beau déguiser l'hypothèse sous un langage emprunté à l'anatomie et à la physiologie, elle n'est point autre chose que la conception

associationniste de la vie de l'esprit ; elle n'a pour elle que la tendance constante de l'intelligence discursive à découper tout progrès en *phases* et à solidifier ensuite ces phases en *choses* ; et comme elle est née, *a priori*, d'une espèce de préjugé métaphysique, elle n'a ni l'avantage **[140]**de suivre le mouvement de la conscience ni celui de simplifier l'explication des faits.

Mais nous devons poursuivre cette illusion jusqu'au point précis où elle aboutit à une contradiction manifeste. Les idées, disions-nous, les purs souvenirs, appelés du fond de la mémoire, se développent en souvenirs-images de plus en plus capables de s'insérer dans le schème moteur. À mesure que ces souvenirs prennent la forme d'une représentation plus complète, plus concrète et plus consciente, ils tendent davantage à se confondre avec la perception qui les attire ou dont ils adoptent le cadre[245]. Donc il n'y a pas, il ne peut y avoir dans le cerveau une région où les souvenirs se figent et s'accumulent. La prétendue destruction des souvenirs par les lésions cérébrales n'est qu'une interruption du progrès continu par lequel le souvenir s'actualise. Et par conséquent, si l'on veut à toute force localiser les souvenirs auditifs des mots, par exemple, en un point déterminé du cerveau, on sera amené par des raisons d'égale valeur à distinguer ce centre imaginatif du centre perceptif ou à confondre les deux centres ensemble. Or, c'est précisément ce que l'expérience vérifie.

Notons en effet la singulière contradiction où cette théorie est conduite par l'analyse psychologique, d'une part, par les faits pathologiques de l'autre. D'un côté, semble-t-il, si la perception une fois accomplie demeure dans le cerveau à l'état de souvenir emmagasiné, ce ne peut être que comme une disposition acquise des éléments mêmes que la perception a impressionnés : comment, à quel moment précis, irait-elle en chercher d'autres ? Et c'est en effet à cette solution naturelle que s'arrêtent Bain[246] et Ribot[247]. Mais d'autre part la pathologie est là, qui nous avertit que la totalité des**[141]** souvenirs d'un certain genre peut nous échapper alors que la faculté correspondante de percevoir demeure intacte. La cécité psychique n'empêche pas de voir, pas plus que la surdité psychique d'entendre. Plus particulièrement, en

ce qui concerne la perte des souvenirs auditifs de mots, – la seule qui nous occupe, – il y a des faits nombreux qui la montrent régulièrement associée à une lésion destructive de la première et de la deuxième circonvolutions temporo-sphénoïdales gauches[248], sans qu'on connaisse un seul cas où cette lésion ait provoqué la surdité proprement dite : on a même pu la produire expérimentalement sur le singe sans déterminer chez lui autre chose que de la surdité psychique, c'est-à-dire une impuissance à interpréter les sons qu'il continue d'entendre[249]. Il faudra donc assigner à la perception et au souvenir des éléments nerveux distincts. Mais cette hypothèse aura alors contre elle l'observation psychologique la plus élémentaire ; car nous voyons qu'un souvenir, à mesure qu'il devient plus clair et plus intense, tend à se faire perception, sans qu'il y ait de moment précis où une transformation radicale s'opère et où l'on puisse dire, par conséquent, qu'il se transporte des éléments imaginatifs aux éléments sensoriels. Ainsi ces deux hypothèses contraires, la première qui identifie les éléments de perception avec les éléments de mémoire, la seconde qui les distingue, sont de telle nature que chacune des deux renvoie à l'autre sans qu'on puisse se tenir à aucune d'elles[250].

**[142]**Comment en serait-il autrement ? Ici encore on envisage perception distincte et souvenir-image à l'état statique, comme des *choses* dont la première serait déjà complète sans la seconde, au lieu de considérer le *progrès* dynamique par lequel l'une devient l'autre[251].

D'un côté, en effet, la perception complète ne se définit et ne se distingue que par sa coalescence avec une image-souvenir que nous lançons au-devant d'elle. L'attention est à ce prix, et sans l'attention il n'y a qu'une juxtaposition passive de sensations accompagnées d'une réaction machinale. Mais d'autre part, comme nous le montrerons plus loin, l'image-souvenir elle-même, réduite à l'état de souvenir pur, resterait inefficace. Virtuel, ce souvenir ne peut devenir actuel que par la perception qui l'attire. Impuissant, il emprunte sa vie et sa force à la sensation présente où il se matérialise. Cela ne revient-il pas à dire que la perception

distincte est provoquée par deux courants de sens contraires, dont l'un, centripète, vient de l'objet extérieur, et dont l'autre, centrifuge, a pour point de départ ce que nous appelons le « souvenir pur » ? Le premier courant, tout seul, ne donnerait qu'une perception passive avec les réactions machinales qui l'accompagnent. Le second, laissé à lui-même, tend à donner un souvenir actualisé, de plus en plus actuel à mesure que le courant s'accentuerait. Réunis, ces deux courants forment, au point où ils se rejoignent, la perception distincte et reconnue.

Voilà ce que dit l'observation intérieure. Mais nous n'avons pas le droit de nous arrêter là. Certes, le danger est grand de s'aventurer, sans lumière suffisante, au milieu des obscures questions de localisation cérébrale. Mais nous avons dit que la séparation de la perception complète et de l'image-souvenir mettait l'observation clinique aux prises**[143]** avec l'analyse psychologique et qu'il résultait de là, pour la doctrine de la localisation des souvenirs, une antinomie grave. Nous sommes tenus de chercher ce que deviennent les faits connus, quand on cesse de considérer le cerveau comme dépositaire de souvenirs[252].

Admettons un instant, pour simplifier l'exposition, que des excitations venues du dehors donnent naissance, soit dans l'écorce cérébrale soit dans d'autres centres, à des sensations élémentaires. Nous n'avons toujours là que des sensations élémentaires. Or, en fait, chaque perception enveloppe un nombre considérable de ces sensations, toutes coexistantes, et disposées dans un ordre déterminé. D'où vient cet ordre, et qu'est-ce qui assure cette coexistence ? Dans le cas d'un objet matériel présent, la réponse n'est pas douteuse : ordre et coexistence viennent d'un organe des sens, impressionné par un objet extérieur. Cet organe est précisément construit en vue de permettre à une pluralité d'excitations simultanées de l'impressionner d'une certaine manière et dans un certain ordre en se distribuant, toutes **[144]**à la fois, sur des parties choisies de sa surface. C'est donc un immense clavier, sur lequel l'objet extérieur exécute tout d'un coup son accord aux mille notes, provoquant ainsi, dans un ordre déterminé et en un seul moment, une énorme multitude de sensations

élémentaires correspondant à tous les points intéressés du centre sensoriel. Maintenant, supprimez l'objet extérieur, ou l'organe des sens, ou l'un et l'autre : les mêmes sensations élémentaires peuvent être excitées, car les mêmes cordes sont là, prêtes à résonner de la même manière ; mais où est le clavier qui permettra d'en attaquer mille et mille à la fois et de réunir tant de notes simples dans le même accord ? À notre sens, la « région des images », si elle existe, ne peut être qu'un clavier de ce genre. Certes, il n'y aurait rien d'inconcevable à ce qu'une cause purement psychique actionnât directement toutes les cordes intéressées. Mais dans le cas de l'audition mentale, – le seul qui nous occupe, – la localisation de la fonction paraît certaine puisqu'une lésion déterminée du lobe temporal l'abolit, et d'autre part nous avons exposé les raisons qui font que nous ne saurions admettre ni même concevoir des résidus d'images déposés dans une région de la substance cérébrale. Une seule hypothèse reste donc plausible, c'est que cette région occupe, par rapport au centre de l'audition même, la place symétrique de l'organe des sens, qui est ici l'oreille : ce serait une oreille mentale.

Mais alors, la contradiction signalée se dissipe. On comprend, d'une part, que l'image auditive remémorée mette en branle les mêmes éléments nerveux que la perception première, et que le souvenir se transforme ainsi graduellement en perception. Et l'on comprend aussi, d'autre part, que la faculté de se remémorer des sons complexes, tels que les mots, puisse intéresser d'autres parties de la substance nerveuse que la faculté de les percevoir : c'est pourquoi**[145]** l'audition réelle survit, dans la surdité psychique, à l'audition mentale. Les cordes sont encore là, et sous l'influence des sons extérieurs elles vibrent encore ; c'est le clavier intérieur qui manque.

En d'autres termes enfin, les centres où naissent les sensations élémentaires peuvent être actionnés, en quelque sorte, de deux côtés différents, par-devant et par-derrière. Par-devant ils reçoivent les impressions des organes des sens et par conséquent d'un *objet réel* ; par-derrière ils subissent, d'intermédiaire en intermédiaire, l'influence d'un *objet virtuel*. Les centres d'images,

s'ils existent, ne peuvent être que les organes symétriques des organes des sens par rapport à ces centres sensoriels. Ils ne sont pas plus dépositaires des souvenirs purs, c'est-à-dire des objets virtuels, que les organes des sens ne sont dépositaires des objets réels[253].

Ajoutons que c'est là une traduction, infiniment abrégée, de ce qui peut se passer en réalité. Les diverses aphasies sensorielles prouvent assez que l'évocation d'une image auditive n'est pas un acte simple. Entre l'intention, qui serait ce que nous appelons le souvenir pur, et l'image-souvenir auditive proprement dite, viennent s'intercaler le plus souvent des souvenirs intermédiaires, qui doivent d'abord se réaliser en images-souvenirs dans des centres plus ou moins éloignés. C'est alors par degrés successifs que l'idée arrive à prendre corps dans cette image particulière qui est l'image verbale. Par là, l'audition mentale peut être subordonnée à l'intégrité des divers centres et des voies qui y conduisent. Mais ces complications ne changent rien au fond des choses. Quels que soient le nombre et la nature des termes interposés, nous n'allons pas de la perception à **[146]**l'idée, mais de l'idée à la perception, et le processus caractéristique de la reconnaissance n'est pas centripète, mais centrifuge.

Resterait à savoir, il est vrai, comment des excitations émanant du dedans peuvent donner naissance, par leur action sur l'écorce cérébrale ou sur d'autres centres, à des sensations. Et il est bien évident qu'il n'y a là qu'une manière commode de s'exprimer. Le souvenir pur, à mesure qu'il s'actualise, tend à provoquer dans le corps toutes les sensations correspondantes. Mais ces sensations virtuelles elles-mêmes, pour devenir réelles, doivent tendre à faire agir le corps, à lui imprimer les mouvements et attitudes dont elles sont l'antécédent habituel. Les ébranlements des centres dits sensoriels, ébranlements qui précèdent d'ordinaire des mouvements accomplis ou esquissés par le corps et qui ont même pour rôle normal de les préparer en les commençant, sont donc moins la cause réelle de la sensation que la marque de sa puissance et la condition de son efficacité. Le progrès par lequel l'image virtuelle se réalise n'est pas autre chose

que la série d'étapes par lesquelles cette image arrive à obtenir du corps des démarches utiles. L'excitation des centres dits sensoriels est la dernière de ces étapes ; c'est le prélude à une réaction motrice, le commencement d'une action dans l'espace. En d'autres termes, l'image virtuelle évolue vers la sensation virtuelle, et la sensation virtuelle vers le mouvement réel : ce mouvement, en se réalisant, réalise à la fois la sensation dont il serait le prolongement naturel et l'image qui a voulu faire corps avec la sensation. Nous allons approfondir ces états virtuels, et, en pénétrant plus avant dans le mécanisme intérieur des actions psychiques et psychophysiques, montrer par quel progrès continu le passé tend à reconquérir son influence perdue en s'actualisant.

---

135 À la dualité de l'étendue et de la pensée, cette première distinction semble substituer une distinction plus modeste, d'ambition seulement régionale : celle entre mécanisme moteur et souvenir. Mais cette distinction en prépare d'autres et elle se démarque nettement, dans son principe, des solutions monistes où le souvenir conscient est un épiphénomène lié aux formes inchoatives de la mémoire habitude. Voir Introduction, p. 18-21.

136 Distinction corrélée à la précédente. Bergson va envisager la question de la reconnaissance comme celle des relations entre expérience passée et expérience présente. La question des aphasies vient ensuite resserrer l'analyse autour du problème de la reconnaissance des mots (reconnaissance perturbée dans l'aphasie sensorielle).

137 Qu'il y ait deux formes de mémoire (proposition I) et deux formes de reconnaissance (proposition II) intéresse la psychologie et la philosophie de la psychologie. La troisième proposition, elle, intéresse les relations des souvenirs aux mouvements et la fonction du cerveau : elle débouche sur un nouveau dualisme métaphysique.

138 La mémoire est un phénomène mixte, et comme Bergson va l'expliciter plus loin (p. 132), la psychologie doit être analyse et dissociation des éléments si elle veut élucider la nature du souvenir. Avant d'en venir au dualisme comme métaphysique, il faut reconnaître la dualité des concepts : « *savoir comment* » de la mémoire qui répète, « *savoir que* » de la mémoire qui imagine (Voir Introduction, p. 18-21).

139 Plus loin, Bergson va concéder que l'exemple qu'il prend a quelque chose d'artificiel. Son problème est surtout de faire saisir l'hétérogénéité entre formation d'une aptitude et conservation du souvenir d'un moment, qui sont deux formes de conservation du passé dont aucune ne suppose l'autre.

140 Dans la suite du paragraphe, Bergson explique pourquoi l'indépendance des deux mémoires est « théorique ». La perception prépare toujours une action au moins virtuelle et l'enrichissement de la mémoire doit aller de pair avec celui d'un répertoire de dispositions.

141 Si on traduit dans les termes de la psychologie cognitive contemporaine, Bergson insiste sur la distinction entre mémoire déclarative et mémoire procédurale, et sur l'importance de la première, à ses yeux méconnue par des auteurs soucieux de la seule valeur adaptative de la mémoire habitude.

142 C'est le point de divergence fondamental entre Ribot et Bergson. Voir Introduction, p. 20.

143 Bergson introduit un aspect fondamental de sa conception de la mémoire. Si le cerveau est instrument d'action, et que les contenus mémoriels n'ont pas à être stockés sous forme de traces mnésiques, le problème est désormais celui de l'inhibition (pourquoi les souvenirs ne nous reviennent-ils pas en permanence ?) et non de la conservation du souvenir (sous quelle condition peuvent-ils être archivés ?). Le corps trie parmi les images celles qui ont vocation à constituer le champ perceptif ; le cerveau sélectionne parmi les souvenirs ceux qui ont dans une situation donnée vocation à s'actualiser. Le lexique de l'« inhibition » revient p. 139-140. La grande étude historique sur le concept d'inhibition est celle de Roger Smith, *Inhibition : History and Meaning in the Sciences of Mind and Brain*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1992.

144 ROBERTSON, Reflex Speech (*Journal of mental Science*, avril 1888). Cf. l'article de Ch. FÉRÉ, Le langage réflexe (*Revue philosophique*, janvier 1896).

145 OPPENHEIM, Ueber das Verhalten der musikalischen Ausdrucksbewegungen bei Aphatischen (*Charité Annalen*, XIII, 1888, p. 348 et suiv.).

146 *Ibid.*, p. 365.

147 Voir, au sujet de ce sentiment d'erreur, l'article de MÜLLER et SCHUMANN, Experimentelle Beiträge zur Untersuchung des Gedächtnisses (*Zeitschr. f. Psych. u. Phys. der Sinnesorgane*, déc. 1893, p. 305).

148 W. G. SMITH, The relation of attention to memory (*Mind*, janvier 1894).

149 Le psychologue George Sperling a mis en évidence l'existence d'une mémoire dite *iconique* par la méthode des rappels partiels. Si on présente au sujet une matrice de trois lignes de quatre lettres chacune pendant 50 millisecondes, et qu'on lui indique quelle ligne lire par un son d'une tonalité élevée, moyenne ou basse, on obtient trois réponses correctes quelle que soit la commande. On suppose donc l'existence d'une information sur un nombre de lettres supérieur au total de ce qui peut être rapporté, ce qui s'explique par la dégradation rapide de la mémoire iconique. On retrouve ainsi, dans un autre contexte, l'idée d'un décalage entre richesse de la mémoire immédiate et capacité restreinte de restitution du contenu de celle-ci. Voir George Sperling, « The information available in brief visual presentations », *Psychological Monographs*, 74/11, 1960, p. 1-29.

150 « According to one observer, the basis was a *Gesammtvorstellung*, a sort of all embracing complex idea in which the parts have an indefinitely felt unity » (SMITH, article cité, p. 73).

151 Le souvenir est spontané pour Bergson en tant qu'il prolonge le présent de la vie mentale indépendamment de la conscience et de l'effort de mémorisation, ce qui est développé au chapitre III avec la thèse de la conservation intégrale du passé. Ce « souvenir spontané » qui « peut se révéler par éclairs brusques » sur lesquels la mémoire volontaire n'a pas de prise, est-ce ce que Proust a thématisé dans son œuvre (la madeleine du *Côté de chez Swann*, les pavés inégaux du *Temps retrouvé*) ? Sur Bergson et Proust, voir Floris Delattre, « Bergson et Proust : accords et dissonances », in *Les Études bergsoniennes*, Albin Michel, 1948, vol. 1, p. 7-127, et surtout Joyce N. Megay, *Bergson et Proust*, Vrin, 1976. Dans une interview au journal *Le Temps* publiée en 1913, c'est-à-dire à la veille de la publication du premier volume de la *Recherche*, Proust se défend d'écrire des « romans bergsoniens », et déclare : « Mon œuvre est dominée par la distinction entre la mémoire involontaire et la mémoire volontaire, qui non seulement ne figure pas dans la philosophie de Bergson, mais est même contredite par elle » (*ibid.*, p. 17, et discussion p. 85-95). Si cette déclaration peut paraître excessive au regard du présent passage, la mémoire proustienne est une mémoire autobiographique des épisodes de vie, plutôt que des contenus perceptifs détachés. De plus, ni sur l'indépendance de la vie mentale à l'égard du cerveau, ni sur la conservation intégrale du passé, Proust ne semble avoir été en accord avec Bergson. Quant à Bergson, malgré son estime pour le prosateur, il semble avoir trouvé l'œuvre de Proust trop débilitante pour correspondre à son idée de la réussite d'une grande œuvre d'art.

152 Ne serait-ce pas quelque chose du même genre qui se passe dans cette affection que les auteurs allemands ont appelée *dyslexie* ? Le malade lit correctement les premiers mots d'une phrase, puis s'arrête brusquement, incapable de continuer, comme si les mouvements d'articulation avaient inhibé les souvenirs. Voir, au sujet de la dyslexie : BERLIN, *Eine besondere Art der Wortblindheit (Dyslexie)*, Wiesbaden, 1887, et SOMMER, Die Dyslexie als functionnelle Störung (*Arch. f. Psychiatrie*, 1893). Nous rapprocherions encore de ces phénomènes les cas si singuliers de surdité verbale où le malade comprend la parole d'autrui, mais ne comprend plus la sienne. (Voir les exemples cités par BATEMAN, *On Aphasia*, p. 200 ; par BERNARD, *De l'aphasie*, Paris, 1889, p. 143 et 144 ; et par BROADBENT, A case of peculiar affection of speech, *Brain* 1878-9, p. 484 et suiv.)

153 Sur la longue histoire de la « mnémotechnie », consulter en priorité Frances A. Yates, *L'Art de la mémoire* [1966], trad. D. Arasse, Gallimard, 1975.

154 MORTIMER GRANVILLE, Ways of remembering (*Lancet*, 27 sept. 1879, p. 458).

155 KAY, *Memory and how to Improve it*, New York, 1888.

156 Voir l'exposé systématique de cette thèse, avec expériences à l'appui, dans les articles de LEHMANN, Ueber Wiedererkennen (*Philos. Studien* de WUNDT, t. V, p. 96 et suiv., et t. VII, p. 169 et suiv.).

157 PILLON, La formation des idées abstraites et générales (*Crit. Philos.*, 1885, t. I, p. 208 et suiv.). – Cf. WARD Assimilation and Association (*Mind*, juillet 1893 et octobre 1894).

158 BROCHARD, La loi de similarité, *Revue philosophique*, 1880, t. IX, p. 258. É. RABIER se rallie à cette opinion dans ses *Leçons de philosophie*, t. I, *Psychologie*, p. 187-192.

159 PILLON, article cité, p. 207. – Cf. James SULLY, *The human Mind*, London, 1892, t. I, p. 331.

160 HÖFFDING, Ueber Wiedererkennen, Association und psychische Activität (*Vierteljahrsschrift f. wissenschaftliche Philosophie*, 1889, p. 433).

161 MUNK, *Ueber die Functionen der Grosshirnrinde*, Berlin, 1881, p. 108 et suiv.

162 *Die Seelenblindheit als Herderscheinung*, Wiesbaden, 1887, p. 56.

163 Ein Beitrag zur Kenntniss der Seelenblindheit (*Arch. f. Psychiatrie*, t. XXIV, 1892).

164 Ein Fall von Seelenblindheit (*Arch. f. Psychiatrie*, 1889).

165 Relaté par BERNARD, Un cas de suppression brusque et isolée de la vision mentale (*Progrès médical*, 21 juillet 1883).

166 La reconnaissance est un problème capital de la psychologie. Bergson refuse d'y voir une association entre perception et souvenir. D'une part, la reconnaissance peut être une reconnaissance « automatique » et non une reconnaissance attentive, et être par conséquent le fait du corps et non de l'esprit. D'autre part, le souvenir-image ne peut pas venir éclairer le contenu perceptif sans qu'une forme d'identification ait déjà eu lieu. Les théories contemporaines de la reconnaissance ne font pas appel au souvenir proprement dit : pour les objets, elles peuvent invoquer une décomposition qui permet de les faire entrer dans des classes (voir les travaux d'Irving Biederman) ; pour les visages, elles postulent le recours à une analyse de la configuration des traits qui permet d'émettre un jugement de familiarité. Ce dernier n'est pas nécessairement le corrélat d'un accès à la biographie de la personne reconnue.

167 La thèse d'une « organisation » des mouvements qui rend peu à peu inutile la conscience qui réfléchit et délibère a des accents spencériens. Voir *ThePrinciples of Psychology*, éd. citée, t. I, chap. VI « Memory », p. 444 : « une remémoration ordinaire implique une cohésion des états psychiques qui est renforcée par la répétition, et offre une approximation toujours meilleure d'une cohésion indissoluble, automatique ou instinctive » (nous traduisons). Le terme même d'organisation est spencérien. Bergson redistribue sur le plan respectif de chacune des deux mémoires ce que Spencer voit comme une conversion des états faiblement organisés en automatismes.

168 Dans ce passage, Bergson distingue la reconnaissance motrice de la reconnaissance attentive. La reconnaissance du premier type est affaire d'ajustement du corps à l'objet, celle du second, de contenu mental. On distingue aujourd'hui entre deux élaborations de l'information visuelle par le cerveau, celle de la voie dorsale, qui détermine par exemple l'adaptation de la main à l'objet, celle de la voie ventrale, qui est liée à la formation des contenus perceptifs. Voir A. David Milner et Melvyn A. Goodale, *The visual brain in action*, Oxford University Press, 2006.

169 KUSSMAUL, *Les troubles de la parole*, Paris, 1884, p. 233 ; – Allen STARR, Apraxia and Aphasia (*Medical Record*, 27 octobre 1888). – Cf. LAQUER, Zur Localisation der sensorischen Aphasie (*Neurolog. Centralblaltt*, 15 juin 1888), et DODDS, On some central affections of vision (*Brain*, 1885).

170 Les mouvements et leur importance psychologique (*Revue philosophique*, 1879, t. VIII, p. 371 et suiv.). – Cf. *Psychologie de l'attention*, Paris, 1889, p. 75 (Félix Alcan, éditeur).

171 *Physiologie de l'esprit*, Paris, 1879, p. 207 et suiv.

172 Le XIX[e] siècle finissant est le moment de l'affrontement entre deux conceptions du système nerveux central, celle des réticularistes comme Camillo Golgi (1843-1926), celle des neuronistes comme Santiago Ramón y Cajal (1852-1934). Pour les seconds, à la différence des premiers, le système nerveux central est construit à partir d'unités discrètes, les cellules nerveuses ou « neurones » (terme employé en 1891 par Heinrich W. Waldeyer). Voir Jean-Gaël Barbara, *La Naissance du neurone*, Vrin, 2010. Ici, comme plus loin (p. 222), Bergson prend nettement fait et cause pour la théorie du neurone. L'idée que l'apprentissage moteur et l'acquisition des aptitudes suppose des modifications internes au système nerveux central n'a elle-même rien de neuf : on la trouve chez Jean-Baptiste de Lamarck (*Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, Paris, Déterville, 1815, t. I, p. 248) comme ensuite chez William B. Carpenter (*Mental Physiology*, Londres, H. S. King and Co, 1874, p. 339-345). Le premier grand texte où apparaît le terme de « plasticité » dans ce type de contexte est celui de William James, *The Principles of Psychology* (éd. citée, t. I, chap. IV). En revanche, Bergson voit très bien que la théorie du neurone induit la possibilité d'une explication d'un tel apprentissage en termes de renforcement sélectif des connexions, c'est-à-dire de ce que nous appelons depuis Charles S. Sherrington des « synapses ».

173 Dans un des plus ingénieux chapitres de sa *Psychologie* (Paris, 1893, t. I, p. 242), A. FOUILLÉE a dit que le sentiment de la familiarité était fait, en grande partie, de la diminution du *choc* intérieur qui constitue la surprise.

174 Sur ce double rôle de l'activité motrice qui inhibe le souvenir et en permet l'actualisation opportune, voir « L'âme et le corps », in *L'Énergie spirituelle*, *op. cit.*, p. 57.

175 Article cité, *Arch. f. Psychiatrie*, 1889-1890, p. 224. Cf. WILBRAND, *op. cit.*, p. 140 et BERNHARDT, Eigenthumlicher Fall von Hirnerkrankung (*Berliner klinische Wochenschrift*, 1877, p. 581).

176 Article cité, *Arch. f. Psychiatrie*, t. XXIV, p. 898.

177 Article cité, *Arch. f. Psychiatrie*, 1889-1890, p. 233.

178 Le « point essentiel du débat » est celui de la relation entre souvenir-image et perception. Un matérialiste et un dualiste comme Bergson peuvent s'accorder quant à la théorie de la reconnaissance automatique. Mais la théorie de la reconnaissance attentive doit décider selon Bergson du statut du souvenir, réalité *sui generis* qui vient informer la perception (comme lorsqu'on dit en philosophie des sciences que l'observation est influencée par la théorie d'arrière-plan) ou copie d'impression que réveille l'impression présente.

179 Sur l'histoire du problème de l'attention en philosophie et en psychologie, voir Gary Hatfield, « Attention in early scientific psychology », in *Visual attention*, dir. Richard D. Wright, New York et Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 3-25. Hatfield situe le développement de l'intérêt pour l'attention dans une perspective temporelle large (Lucrèce, Descartes, Christian Wolff) et réfute l'affirmation de Titchener (*Lectures on the Elementary Psychology of Feeling and Attention*, New York, Macmillan, 1908) selon laquelle l'attention aurait été découverte par la psychologie expérimentale et scientifique du dernier XIX[e] siècle. Wolff en particulier (*Psychologia Empirica*, 1738) fait accéder l'attention au rang d'objet d'étude à part entière pour la psychologie naissante.

180 MARILLIER, Remarques sur le mécanisme de l'attention (*Revue philosophique*, 1889, t. XXVII). – Cf. WARD, art. Psychology de l'*Encyclop. Britannica*, et BRADLEY, Is there a special activity of Attention ? (*Mind*, 1886, t. XI, p. 305).

181 HAMILTON, *Lectures on Metaphysics*, t. I, p. 247.

182 WUNDT, *Psychologie physiologique*, t. II, p. 231 et suiv. (F. Alcan, éd.).

183 MAUDSLEY, *Physiologie de l'esprit*, p. 300 et suiv. – Cf. BASTIAN, Les processus nerveux dans l'attention (*Revue philosophique*, t. XXXIII, p. 360 et suiv.).

184 W. JAMES, *Principles of Psychology*, vol. I, p. 441.

185 *Psychologie de l'attention*, Paris, 1889 (Félix Alcan, éditeur).

186 MARILLIER, art. cité. Cf. J. SULLY, The psycho-physical process in attention (*Brain*, 1890, p. 154).

187 Dans sa *Psychologie de l'attention* (Paris, Alcan, 1889), Ribot oppose l'attention volontaire et l'attention spontanée. Selon lui, les auteurs qui le précèdent se sont traditionnellement intéressés à la seule attention volontaire en vertu d'un préjugé intellectualiste. Or l'attention volontaire, corrélat de l'apprentissage canalisé par la société, suppose l'attention spontanée. Celle-ci est rendue possible par l'attitude externe du corps (le sens musculaire contribuant à canaliser l'attention), mais aussi par des phénomènes internes de type vaso-moteur (Ribot cite le travail d'Angelo Mosso consacré à l'hyperémie du cerveau lors de tâches de calcul) et respiratoire. Pour Ribot, qui se refuse à envisager les relations du corps et de l'esprit d'un point de vue

causal, les mouvements sont constitutifs de l'attention, non moins que leurs corrélats mentaux. On remarque que Ribot n'est jamais critiqué directement par Bergson dans *Matière et mémoire* et qu'ici ce dernier estime qu'il prolonge son analyse bien plus qu'il ne la conteste.

188 N. LANGE, Beitr. zur Theorie der sinnlichen Aufmerksamkeit (*Philos. Studien* de WUNDT, t. VII, p. 390-422).

189 L'étude détaillée des images consécutives a été menée par Wundt, dans ses *Éléments de psychologie physiologique* (éd. citée, t. I, chap. IX, p. 491 *sq.*). Wundt s'intéresse en particulier aux images consécutives complémentaires (lorsque après avoir fixé une lumière colorée, nous tournons notre regard vers une surface blanche, l'image consécutive a la couleur complémentaire de celle de l'impression d'origine) et aux phénomènes de contraste (qui attestent du fait que la qualité de la sensation répondant à l'irritation d'un point de la rétine est aussi fonction de l'irritation de points contigus : la perception du blanc sur fond noir est distincte de celle du même blanc sur fond gris). L'analyse par Wundt des images consécutives complémentaires est citée par Alexander Bain dans *The Senses and the Intellect* [1855] (rééd. Londres, Longmans, Green and Co, 1868, appendice D, p. 676), et par Ribot, dans *Les Maladies de la mémoire* (Paris, Baillière, 1881, p. 10-11). Les intérêts théoriques sont divergents : pour Bain, puis pour Ribot, ce qui compte est l'identité de nature et de siège entre processus sensitifs et processus de reproduction interne des impressions. Bergson, pour sa part, voit dans la production de l'image consécutive une forme primaire de feedback sensoriel, de réflexion de l'image qui met en cause le modèle de la réceptivité.

190 Bergson semble faire allusion au travail de Ramón y Cajal et d'Alexandre Dogiel, qui viennent alors d'identifier de telles fibres centrifuges perceptives dans la rétine. Voir Santiago Ramón y Cajal, « La rétine des vertébrés », *La Cellule*, 1/9, 1892 [je remercie Jean-Gaël Barbara pour cette référence], et Alexandre S. Dogiel, « Die Retina der Vögel », *Archiv für mikroskopische Anatomie und Entwicklungsmechanik*, 1895, p. 622-648. En 1898, Adolf Wallenberg démontre l'origine centrale de ces fibres centrifuges dans le noyau isthmo-optique. Voir William M. Cowan, « Centrifugal fibres to the avian retina », *British Medical Bulletin*, 1970, p. 112-118. Si l'existence de ces fibres suggère l'idée d'une modulation centrale de l'activité visuelle, leur fonction exacte est toujours discutée.

191 *Beitr. zur experimentellen Psychologie*, Heft 4, p. 15 et suiv.

192 *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, 1893, p. 185.

193 Zur Physiologie und Pathologie des Lesens (*Zeitschr. f. klinische Medicin*, 1893). Cf. MCKEEN CATTELL, Ueber die Zeit der Erkennung von Schriftzeichen (*Philos. Studien*, 1885-1886).

194 Ueber Aphasie und ihre Beziehungen zur Wahrnehmung (*Arch. f. Psychiatrie*, 1885, t. XVI).

195 Voir Denis Forest, *Histoire des aphasies*, *op. cit.*, p. 210-212.

196 Ce premier schéma met en rapport les cercles de la mémoire (A, B, C) et les cercles (B', C', D') correspondant à l'élargissement de la famille des objets connexes de la mémoire (les « choses suggérées »), qui viennent s'associer à l'objet perçu.

197 La théorie des plans de conscience est exposée plus amplement au chapitre III, p. 217-221 *sq.*

198 Ni la métaphysique dualiste ni la psychologie qui oppose les deux mémoires et détermine leurs relations ne peuvent en rester au seul plan des généralités. Pas de théorie sans prédictions, ni applications : il y aura deux types de troubles des fonctions cérébrales relativement à la reconnaissance attentive. D'une part, une lésion du cerveau peut empêcher que l'attention soit fixée. D'autre part, elle peut empêcher que le souvenir vienne informer le contenu perceptif. Voir Introduction, p. 22-25.

199 L'exigence de précision (voir *La Pensée et le Mouvant*, *op. cit.*, Introduction et Première partie) est une dimension de la critique bergsonienne de la pratique traditionnelle de la philosophie. Ici, le choix de l'« exemple précis » est dicté par l'intérêt spécifique des relations entre le son et le sens, et par l'abondance des documents médicaux qui ont été consacrés à la question des aphasies. Voir « Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive », art. cité, p. 147 : « La littérature de l'aphasie est énorme. Je mis cinq ans à la dépouiller. »

200 Le concept kantien de *schème* désigne le procédé par lequel l'imagination peut déterminer à quel type d'objet de l'intuition correspond un concept donné (« Analytique des principes », in *Critiquede la raison pure*). C'est donc l'idée d'une médiation entre ce qui relève de l'entendement et de la sensibilité. La proposition bergsonienne d'un schème moteur est celle d'un instrument de catégorisation (ici, l'accompagnement moteur implicite) qui permet de décomposer la chaîne verbale entendue et d'en identifier les composants familiers.

201 LICHTHEIM, On Aphasia (*Brain*, janv. 1885, p. 447).

202 *Ibid.*, p. 454.

203 BASTIAN, On different kinds of Aphasia (*British Medical Journal*, oct. et nov. 1887, p. 935).

204 ROMBERG, *Lehrbuch der Nervenkrankheiten*, 1853, t. II.

205 Cité par BATEMAN, *On Aphasia*, London, 1890, p. 79. – Cf. MARCÉ, Mémoire sur quelques observations de physiologie pathologique (*Mém. de la Soc. de Biologie*, 2e série, t. III, p. 102).

206 WINSLOW, *On obscure diseases of the Brain*, London, 1861, p. 505.

207 KUSSMAUL, *Les troubles de la parole*, Paris, 1884, p. 69 et suiv.

208 ARNAUD, Contribution à l'étude clinique de la surdité verbale (*Arch. de Neurologie*, 1886, p. 192). – SPAMER, Ueber Asymbolie (*Arch. f. Psychiatrie*, t. VI, p. 507 et 524).

209 Voir en particulier : P. SÉRIEUX, Sur un cas de surdité verbale pure (*Revue de médecine*, 1893, p. 733 et suiv.) ; LICHTHEIM, art. cité, p. 461 ; et ARNAUD, Contrib. à l'étude de la surdité verbale (2e article), *Arch. de Neurologie*, 1886, p. 366.

210 ADLER, Beitrag zur Kenntniss der seqtneren Formen von sensorischer Aphasie (*Neurol. Centralblatt*, 1891, p. 296 et 297).

211 BERNARD, *De l'aphasie*, Paris, 1889, p. 143.

212 BALLET, *Le langage intérieur*, Paris, 1888, p. 85 (Félix Alcan, édit.).

213 Voir les trois cas cités par ARNAUD dans les *Archives de Neurologie*, 1886, p. 366 et suiv. (*Contrib. clinique à l'étude de la surdité verbale*, 2e article). – Cf. le cas de SCHMIDT, Gehörs- und Sprachstörung in Folge von Apoplexie (*Allg. Zeitschr. t. Psychiatrie*, 1871, t. XXVII, p. 304).

214 STRICKER, *Du langage et de la musique*, Paris, 1885.

215 Voir la figure 1, p. 150, et son explication. Voir aussi Introduction, p. 18 *sq.*

216 Sur l'importance, dans *Matière et mémoire*, de la critique de l'associationnisme, voir Introduction, p. 23-24.

217 On note que Bergson assigne *a priori* une limite aux pouvoirs du cerveau : il ne lui reconnaît qu'un pouvoir d'« enregistrement » des stimulations, tout ce qui va au-delà relevant d'une activité qui ne peut être que mentale. Il soutient donc non seulement que les neurosciences ne savent pas expliquer la schématisation qui mène du son entendu (comme particulier) au mot (comme type), mais qu'aucun système matériel ne peut être capable d'une telle activité de catégorisation, ce qui est bien plus problématique.

218 Bergson note le problème, toujours bien réel aux yeux de la psychologie, de la détermination des frontières de mots. Une solution proposée aujourd'hui est l'apprentissage statistique : voir Jenny R. Saffran, « Words in a sea of sounds : the output of statistical learning », *Cognition*, 81, 2001, p. 149-169.

219 BERNARD, *op. cit.*, p. 172 et 179. Cf. BABILÉE, *Les troubles de la mémoire dans l'alcoolisme*, Paris, 1886 (thèse de médecine), p. 44.

220 RIEGER, *Beschreibung der Intelligenzstörungen in Folge einer Hirnverletzung*, Würzburg, 1889, p. 35.

221 WERNICKE, *Der aphasische Symptomencomplex*, Breslau, 1874, p. 39. – Cf. VALENTIN, Sur un cas d'aphasie d'origine traumatique (*Rev. médicale de l'Est*, 1880, p. 171).

222 La « loi de Ribot » est une systématisation d'observations comme celle de Kussmaul selon laquelle les noms, et en particulier les noms propres et les noms de choses, sont davantage oubliés que les verbes, les adjectifs et les conjonctions (Adolf Kussmaul, *Les Troubles de la parole*, trad. A. Rueff, Paris, Baillière, 1884). Wundt tient pour acquis un fait de même nature (*Éléments de psychologie physiologique*, éd. citée, t. I, p. 238-239). Selon Ribot, l'amnésie va du particulier au général, l'explication proposée en étant que le particulier est ce qui est le moins stabilisé ou consolidé par la répétition.

223 RIBOT, *Les maladies de la mémoire*, Paris, 1881, p. 131 et suivantes. (Félix Alcan, éditeur.).

224 Dans l'attaque hystérique, écrit Janet, « le sujet n'a pas dans l'esprit la représentation de toute cette série de phénomènes [convulsions, cris, paroles], il les ignore même, puisque dans la majorité des cas, il se réveille de l'attaque sans bien savoir ce qui vient de se passer » (*Les Accidents mentaux*, Paris, Rueff, 1894, p. 264). L'individu somnambule, poursuit-il, a « deux existences psychologiques alternant successivement […] : il a dans l'une des sensations, des souvenirs, des mouvements qu'il n'a pas dans l'autre […] de manière plus ou moins nette, deux caractères, et en quelque sorte deux personnalités » (*ibid.*, p. 265). Bergson voit dans cette scission du moi le modèle d'intelligibilité d'une latence du souvenir qui est aussi la possibilité permanente de sa résurgence. Tout autres sont les « aphasies véritables » où la latence du souvenir est devenue radicale indisponibilité.

225 WINSLOW, *On obscure Diseases of the Brain*, London, 1861.

226 *Ibid.*, p. 372.

227 Pierre JANET, *État mental des hystériques*, Paris, 1894, II, p. 263 et suiv. – Cf., du même auteur, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1889.

228 Voir le cas de Grashey, étudié à nouveau par Sommer, et que celui-ci déclare inexplicable dans l'état actuel des théories de l'aphasie. Dans cet exemple, les mouvements exécutés par le sujet ont tout l'air d'être des *signaux* adressés à une mémoire indépendante. (SOMMER, *Zur Psychologie der Sprache*, *Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. der Sinnesorgane*, t. II, 1891, p. 143 et suiv. – Cf. la communication de SOMMER au Congrès des aliénistes allemands, *Arch. de Neurologie*, t. XXIV, 1892).

229 WUNDT, *Psychologie physiologique*, t. I, p. 239 [35].

230 Voici le texte de Wundt auquel Bergson renvoie dans sa note : « Donc, non seulement les représentations de mots seraient déposées par couches dans le cerveau et d'après des catégories grammaticales ; mais il faudrait admettre que, par une sorte de hasard étonnant, lors de la destruction partielle du centre sensoriel verbal, la couche des noms propres, ensuite celle des autres substantifs concrets, par conséquent le reste des cellules grammaticales complexes, et en dernier lieu très probablement les cellules d'interjection sont affectées par la maladie ! Une supposition entraînant des conséquences aussi absurdes ne peut même être utilisée provisoirement comme hypothèse. Il est remarquable que le principe de l'énergie spécifique est logiquement mis à profit par cette opinion, qui renouvelle, sous une forme légèrement modifiée, les erreurs de la phrénologie » (*Éléments de psychologie physiologique*, éd. citée, t. I, p. 238-239).

231 BERNARD, *De l'aphasie*, Paris, 1889, p. 171 et 174.

232 Graves cite le cas d'un malade qui avait oublié tous les noms, mais se souvenait de leur initiale, et arrivait par elle à les retrouver. (Cité par BERNARD, *De l'aphasie*, p. 179.)

233 Voir, dans *La Pensée et le Mouvant* (*op. cit.*), « La perception du changement», conférence donnée à Oxford en 1911.

234 La conception scientifique des aphasies est l'objet d'un débat très complexe et très intense à la fin du XIX e siècle. Bergson estime que ce débat est révélateur des hésitations des neurologues, écartelés entre les subtilités de la clinique et la naïveté de leurs présupposés localisateurs et associationnistes. Sa critique rencontre celle de chercheurs dont certains vont douter du bien-fondé de la décomposition de la région du langage en aires différentes, d'autres du bien-fondé de la psychologie des images de souvenir. On peut néanmoins estimer que les recherches que Bergson critique participent à un vaste programme de recherche qui doit être pensé dans sa continuité. Voir William Bechtel et Robert C. Richardson, *Discovering Complexity : Decomposition and Localization as Strategies in Scientific Research*, Princeton University Press, 1993.

235 BERNARD, *De l'aphasie*, p. 37.

236 BROADBENT, A case of peculiar affection of speech (*Brain*, 1879, p. 494).

237 KUSSMAUL, *Les troubles de la parole*, Paris, 1884, p. 234.

238 LICHTHEIM, On Aphasia (*Brain*, 1885). Il faut remarquer pourtant que Wernicke, le premier qui ait étudié systématiquement l'aphasie sensorielle, se passait d'un centre de concepts. (*Der aphasische Symptomencomplex*, Breslau, 1874.)

239 BASTIAN, On different kinds of Aphasia (*British Medical Journal*, 1887). – Cf. l'explication (indiquée seulement comme possible) de l'*aphasie optique* par BERNHEIM : De la cécité psychique des choses (*Revue de Médecine*, 1885).

240 WYSMAN, Aphasie und verwandte Zustände (*Deutsches Archiv für klinische Medicin*, 1890). – Magnan était d'ailleurs entré déjà dans cette voie, comme l'indique le schéma de SKWORTZOFF, *De la cécité des mots* (Th. de méd., 1881, pl. I).

241 MOELI, Ueber Aphasie bei Wahrnehmung der Gegenstände durch das Gesicht (*Berliner klinische Wochenschrift*, 28 avril 1890).

242 FREUD, *Zur Auffassung der Aphasien*, Leipzig, 1891.

243 SOMMER, Communication à un congrès d'aliénistes. (*Arch. de Neurologie*, t. XXIV, 1892.)

244 On pourrait rapprocher ce que Bergson écrit ici de la relation de la pensée au langage de ce qu'il a pu enseigner au sujet de la relation entre les idées nouvelles et les mots : « Le philosophe anglais Hamilton a comparé ingénieusement les services rendus par le langage à la pensée aux services que rendent aux Russes les forts qu'ils construisent à mesure qu'ils avancent en Asie […] ; en construisant de petits forts détachés, dans chacun desquels on laisse quelques hommes, on est maître du pays. Les mots sont comme ces forts ; la pensée, à mesure qu'elle s'élève à des notions nouvelles, les dépose pour ainsi dire dans des mots, les fixe ainsi et les mots restent là, tandis que la pensée marche à des conquêtes nouvelles » (*Cours I. Leçons de psychologie et de métaphysique : Clermont-Ferrand, 1887-1888*, éd. H. Hude et J.-L. Dumas, PUF, 1990, 35e leçon, « Le langage (suite) », p. 223). Au XX e siècle, la philosophie du langage, à partir de Paul Grice, et la pragmatique devaient développer systématiquement l'idée d'un implicite qui déborde le sens littéral des phrases et qui est lié aux intentions de communication du locuteur.

245 Cette idée d'un continuum allant du souvenir pur à la perception en passant par le souvenir-image va servir de point de départ au chapitre suivant, qui l'illustre au moyen du second schéma du livre. Ce processus temporel d'actualisation du souvenir est aussi un processus qui va de l'inconscience à la conscience. Il va s'articuler à la thèse d'une conservation du souvenir pur en dehors de la conscience. Notons aussi que l'expression « image-souvenir » indique bien la nature mixte de l'état ainsi désigné : en tant qu'image, l'image-souvenir participe du présent comme les images proprement dites du premier chapitre ; en tant que souvenir, elle est reliée à un arrière-plan mental dont elle se détache.

246 BAIN, *Les sens et l'intelligence*, p. 304. – Cf. SPENCER, *Principes de psychologie*, t. I, p. 483.

247 RIBOT, *Les maladies de la mémoire*, Paris, 1881, p. 10.

248 Voir l'énumération des cas les plus nets dans l'article de SHAW, The sensory side of Aphasia (*Brain*, 1893, p. 501). – Plusieurs auteurs limitent d'ailleurs à la première circonvolution la lésion caractéristique de la perte des images verbales auditives. V. en particulier BALLET, *Le langage intérieur*, p. 153.

249 LUCIANI, cité par J. SOURY, *Les fonctions du cerveau*, Paris, 1892, p. 211.

250 La localisation fonctionnelle qui distingue le gyrus de Hischl (région auditive primaire) et la région de Wernicke (région du traitement de l'information linguistique) va, depuis, dans le sens de cette dissociation proposée par Bergson.

251 L'opposition entre « chose » et « progrès » est déjà au cœur de la conception de la durée qu'expose Bergson dans son premier livre, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris, Alcan, 1889, p. 82, p. 97-98, etc.). Selon lui, en considérant des termes détachés, l'intelligence prend des abstractions pour des éléments concrets, méconnaissant la dynamique de ce progrès (au sens de processus pris dans sa continuité) qui se confond avec le réel.

252 La théorie que nous esquissons ici ressemble d'ailleurs, par un côté, à celle de Wundt. Signalons tout de suite le point commun et la différence essentielle. Avec Wundt nous estimons que la perception distincte implique une action centrifuge, et par là nous sommes conduits à supposer avec lui (quoique dans un sens un peu différent) que les centres dits imaginatifs sont plutôt des centres de groupement des impressions sensorielles. Mais tandis que, d'après Wundt, l'action centrifuge consiste dans une « stimulation aperceptive » dont la nature n'est définissable que d'une manière générale et qui paraît correspondre à ce qu'on appelle d'ordinaire la fixation de l'attention, nous prétendons que cette action centrifuge revêt dans chaque cas une forme distincte, celle même de l'« objet virtuel » qui tend de degré en degré à s'actualiser. De là une différence importante dans la conception du rôle des centres. Wundt est conduit à poser : 1o un organe général d'aperception, occupant le lobe frontal ; 2o des centres particuliers qui, incapables sans doute d'emmagasiner des images, conservent cependant des tendances ou dispositions à les reproduire. Nous soutenons au contraire qu'il ne peut rien rester d'une image dans la substance cérébrale, et qu'il ne saurait exister non plus un centre d'aperception, mais qu'il y a simplement, dans cette substance, des organes de perception virtuelle, influencés par l'intention du souvenir, comme il y a à la périphérie des organes de perception réelle, influencés par l'action de l'objet. (Voir la *Psychologie physiologique*, t. I, p. 242-252.)

253 Solution bergsonienne. Bergson refuse un schéma linéaire qui irait des impressions aux souvenirs, et adopte un principe de symétrie : par rapport aux centres sensoriels, les centres d'images cérébraux occupent une position analogue à celle des organes sensoriels périphériques. Les objets perçus n'étant pas contenus dans les organes qu'ils stimulent, il estime que nous ne devons pas concevoir les centres d'images comme des dépôts de souvenir.

# chapitre III

## De la survivance des images. – La mémoire et l'esprit

Résumons brièvement ce qui précède. Nous avons **[147]**distingué trois termes, le souvenir pur, le souvenir-image et la perception, dont aucun ne se produit d'ailleurs, en fait, isolément[254]. La perception n'est jamais un simple contact de l'esprit avec l'objet présent ; elle est tout imprégnée des souvenirs-images qui la complètent en l'interprétant. Le souvenir-image, à son tour, participe du « souvenir pur » qu'il commence à matérialiser, et de la perception où il tend à s'incarner : envisagé de ce dernier point de vue, il se définirait une perception naissante. Enfin le souvenir pur, indépendant sans doute en droit, ne se manifeste normalement que dans l'image colorée et vivante qui le révèle. En symbolisant ces trois termes par les segments consécutifs AB, BC, CD d'une même ligne droite AD, on peut dire**[148]** que notre pensée décrit cette ligne d'un mouvement continu qui va de A en D, et qu'il est impossible de dire avec précision où l'un des termes finit, où commence l'autre.

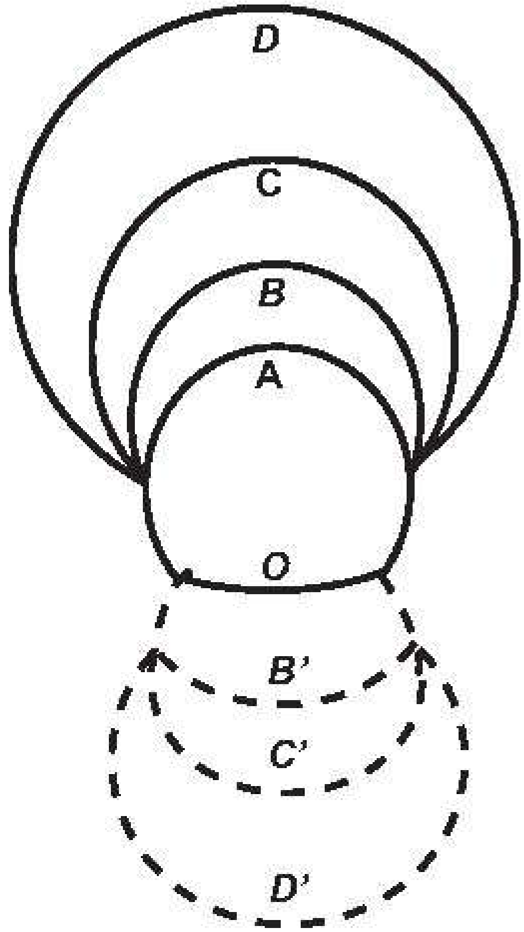



Fig. 2

C'est d'ailleurs ce que la conscience constate sans peine toutes les fois qu'elle suit, pour analyser la mémoire, le mouvement même de la mémoire qui travaille. S'agit-il de retrouver un souvenir, d'évoquer une période de notre histoire ? Nous avons conscience d'un acte *sui generis* par lequel nous nous détachons du présent pour nous replacer d'abord dans le passé en général, puis dans une certaine région du passé : travail de tâtonnement, analogue à la mise au point d'un appareil photographique. Mais notre souvenir reste encore à l'état virtuel ; nous nous disposons simplement ainsi à le recevoir en adoptant l'attitude appropriée. Peu à peu il apparaît comme une nébulosité qui se condenserait ; de virtuel il passe à l'état actuel ; et à mesure que ses contours se dessinent et que sa surface se colore, il tend à imiter la perception. Mais il demeure attaché au passé par ses

racines profondes, et si, une fois réalisé, il ne se ressentait pas de sa virtualité originelle, s'il n'était pas, en même temps qu'un état présent, quelque chose qui tranche sur le présent, nous ne le reconnaîtrions jamais pour un souvenir.

L'erreur constante de l'associationnisme est de substituer à cette continuité de devenir, qui est la réalité vivante, une multiplicité discontinue d'éléments inertes et juxtaposés[255]. Justement parce que chacun des éléments ainsi constitués contient, en raison de son origine, quelque chose de ce qui le précède et aussi de ce qui le suit, il devrait prendre à nos yeux la forme d'un état mixte et en quelque sorte impur. **[149]**Mais d'autre part le principe de l'associationnisme veut que tout état psychologique soit une espèce d'atome, un élément simple. De là la nécessité de sacrifier, dans chacune des phases qu'on a distinguées, l'instable au stable, c'est-à-dire le commencement à la fin. S'agit-il de la perception ? On ne verra en elle que les sensations agglomérées qui la colorent ; on méconnaîtra les images remémorées qui en forment le noyau obscur. S'agit-il de l'image remémorée à son tour ? On la prendra toute faite, réalisée à l'état de faible perception, et on fermera les yeux sur le pur souvenir que cette image a développé progressivement. Dans la concurrence que l'associationnisme institue ainsi entre le stable et l'instable, la perception déplacera donc toujours le souvenir-image, et le souvenir-image le souvenir pur. C'est pourquoi le souvenir pur disparaît totalement. L'associationnisme, coupant en deux par une ligne MO la totalité du progrès AD, ne voit dans la portion OD que les sensations qui la terminent et qui constituent, pour lui, toute la perception – et d'autre part il réduit la portion AO, elle aussi, à l'image réalisée où aboutit, en s'épanouissant, le souvenir pur. La vie psychologique se ramène alors tout entière à ces deux éléments, la sensation et l'image. Et comme, d'une part, on a noyé dans l'image le souvenir pur qui en faisait un état original, comme, d'autre part, on a rapproché encore l'image de la perception en mettant dans la perception, par avance, quelque chose de l'image elle-même, on ne trouvera plus entre ces deux états qu'une différence de degré ou d'intensité. De là la distinction

des *états forts* et des *états faibles*, dont les premiers seraient érigés par nous en perceptions du présent, les seconds, – on ne sait pourquoi, – en représentations du passé. Mais la vérité est que nous n'atteindrons jamais le passé si nous ne nous y plaçons pas d'emblée. Essentiellement virtuel, le passé ne**[150]** peut être saisi par nous comme passé que si nous suivons et adoptons le mouvement par lequel il s'épanouit en image présente, émergeant des ténèbres au grand jour. C'est en vain qu'on en chercherait la trace dans quelque chose d'actuel et de déjà réalisé : autant vaudrait chercher l'obscurité sous la lumière. Là est précisément l'erreur de l'associationnisme : placé dans l'actuel, il s'épuise en vains efforts pour découvrir, dans un état réalisé et présent, la marque de son origine passée, pour distinguer le souvenir de la perception, et pour ériger en différence de nature ce qu'il a condamné par avance à n'être qu'une différence de grandeur.

*Imaginer* n'est pas *se souvenir*. Sans doute un souvenir, à mesure qu'il s'actualise, tend à vivre dans une image ; mais la réciproque n'est pas vraie, et l'image pure et simple ne me reportera au passé que si c'est en effet dans le passé que je suis allé la chercher, suivant ainsi le progrès continu qui l'a amenée de l'obscurité à la lumière. C'est là ce que les psychologues oublient trop souvent quand ils concluent, de ce qu'une sensation remémorée devient plus actuelle quand on s'y appesantit davantage, que le souvenir de la sensation était cette sensation naissante. Le fait qu'ils allèguent est sans doute exact. Plus je fais effort pour me rappeler une douleur passée, plus je tends à l'éprouver réellement. Mais cela se comprend sans peine, puisque le progrès du souvenir consiste justement, comme nous le disions, à se matérialiser. La question est de savoir si le souvenir de la douleur était véritablement douleur à l'origine. Parce que le sujet hypnotisé finit par avoir chaud quand on lui répète avec insistance qu'il a chaud, il ne suit pas de là que les paroles de la **[151]**suggestion soient déjà chaudes. De ce que le souvenir d'une sensation se prolonge en cette sensation même, on ne doit pas davantage conclure que le souvenir ait été une sensation naissante : peut-être en effet ce souvenir joue-t-il précisément, par

rapport à la sensation qui va naître, le rôle du magnétiseur qui donne la suggestion. Le raisonnement que nous critiquons, présenté sous cette forme, est donc déjà sans valeur probante ; il n'est pas encore vicieux, parce qu'il bénéficie de cette incontestable vérité que le souvenir se transforme à mesure qu'il s'actualise. Mais l'absurdité éclate quand on raisonne en suivant la marche inverse, – qui devrait pourtant être également légitime dans l'hypothèse où l'on se place, – c'est-à-dire quand on fait décroître l'intensité de la sensation au lieu de faire croître l'intensité du souvenir pur. Il devrait arriver alors, en effet, si les deux états différaient simplement par le degré, qu'à un certain moment la sensation se métamorphosât en souvenir. Si le souvenir d'une grande douleur, par exemple, n'est qu'une douleur faible, inversement une douleur intense que j'éprouve finira, en diminuant, par être une grande douleur remémorée. Or un moment arrive, sans aucun doute, où il m'est impossible de dire si ce que je ressens est une sensation faible que j'éprouve ou une sensation faible que j'imagine (et cela est naturel, puisque le souvenir-image participe déjà de la sensation), mais jamais cet état faible ne m'apparaîtra comme le souvenir d'un état fort. Le souvenir est donc tout autre chose.

Mais l'illusion qui consiste à n'établir entre le souvenir et la perception qu'une différence de degré est plus qu'une simple conséquence de l'associationnisme, plus qu'un accident dans l'histoire de la philosophie. Elle a des racines profondes. Elle repose, en dernière analyse, sur une fausse idée de la nature et de l'objet de la perception extérieure.**[152]** On ne veut voir dans la perception qu'un enseignement s'adressant à un pur esprit, et d'un intérêt tout spéculatif. Alors, comme le souvenir est lui-même, par essence, une connaissance de ce genre, puisqu'il n'a plus d'objet, on ne peut trouver entre la perception et le souvenir qu'une différence de degré, la perception déplaçant le souvenir et constituant ainsi notre présent, simplement en vertu de la loi du plus fort. Mais il y a bien autre chose entre le passé et le présent qu'une différence de degré. Mon présent est ce qui m'intéresse, ce qui vit pour moi, et, pour tout dire, ce qui me provoque à l'action,

au lieu que mon passé est essentiellement impuissant. Appesantissons-nous sur ce point. En l'opposant à la perception présente, nous comprendrons déjà mieux la nature de ce que nous appelons le « souvenir pur ».

On chercherait vainement, en effet, à caractériser le souvenir d'un état passé si l'on ne commençait par définir la marque concrète, acceptée par la conscience, de la réalité présente. Qu'est-ce, pour moi, que le moment présent ? Le propre du temps est de s'écouler ; le temps déjà écoulé est le passé, et nous appelons présent l'instant où il s'écoule. Mais il ne peut être question ici d'un instant mathématique. Sans doute il y a un présent idéal, purement conçu, limite indivisible qui séparerait le passé de l'avenir. Mais le présent réel, concret, vécu, celui dont je parle quand je parle de ma perception présente, celui-là occupe nécessairement une durée[256]. Où est donc située cette durée ? Est-ce en deçà, est-ce au-delà du point mathématique que je détermine idéalement quand je pense à l'instant présent ? Il est trop évident qu'elle est en deçà et au-delà tout à la **[153]**fois, et que ce que j'appelle « mon présent » empiète tout à la fois sur mon passé et sur mon avenir. Sur mon passé d'abord, car « le moment où je parle est déjà loin de moi » ; sur mon avenir ensuite, car c'est sur l'avenir que ce moment est penché, c'est à l'avenir que je tends, et si je pouvais fixer cet indivisible présent, cet élément infinitésimal de la courbe du temps, c'est la direction de l'avenir qu'il montrerait. Il faut donc que l'état psychologique que j'appelle « mon présent » soit tout à la fois une perception du passé immédiat et une détermination de l'avenir immédiat. Or le passé immédiat, en tant que perçu, est, comme nous verrons, sensation, puisque toute sensation traduit une très longue succession d'ébranlements élémentaires ; et l'avenir immédiat, en tant que se déterminant, est action ou mouvement. Mon présent est donc à la fois sensation et mouvement ; et puisque mon présent forme un tout indivisé, ce mouvement doit tenir à cette sensation, la prolonger en action. D'où je conclus que mon présent consiste dans un système combiné de sensations et de mouvements. Mon présent est, par essence, sensori-moteur.

C'est dire que mon présent consiste dans la conscience que j'ai de mon corps. Étendu dans l'espace, mon corps éprouve des sensations et en même temps exécute des mouvements. Sensations et mouvements se localisant en des points déterminés de cette étendue, il ne peut y avoir, à un moment donné, qu'un seul système de mouvements et de sensations. C'est pourquoi mon présent me paraît être chose absolument déterminée, et qui tranche sur mon passé. Placé entre la matière qui influe sur lui et la matière sur laquelle il influe, mon corps est un centre d'action, le lieu où les impressions reçues choisissent intelligemment leur voie pour se transformer en mouvements accomplis ;**[154]** il représente donc bien l'état actuel de mon devenir, ce qui, dans ma durée, est en voie de formation. Plus généralement, dans cette continuité de devenir qui est la réalité même, le moment présent est constitué par la coupe quasi instantanée que notre perception pratique dans la masse en voie d'écoulement, et cette coupe est précisément ce que nous appelons le monde matériel : notre corps en occupe le centre ; il est, de ce monde matériel, ce que nous sentons directement s'écouler ; en son état actuel consiste l'actualité de notre présent. La matière, en tant qu'étendue dans l'espace, devant se définir selon nous un présent qui recommence sans cesse, inversement notre présent est la matérialité même de notre existence, c'est-à-dire un ensemble de sensations et de mouvements, rien autre chose. Et cet ensemble est déterminé, unique pour chaque moment de la durée, justement parce que sensations et mouvements occupent des lieux de l'espace et qu'il ne saurait y avoir, dans le même lieu, plusieurs choses à la fois. – D'où vient qu'on a pu méconnaître une vérité aussi simple, aussi évidente, et qui n'est, après tout, que l'idée du sens commun ?

La raison en est précisément qu'on s'obstine à ne trouver qu'une différence de degré, et non pas de nature, entre les sensations actuelles et le souvenir pur. La différence, selon nous, est radicale. Mes sensations actuelles sont ce qui occupe des portions déterminées de la superficie de mon corps ; le souvenir pur, au contraire, n'intéresse aucune partie de mon corps. Sans doute il engendrera des sensations en se matérialisant ; mais à ce

moment précis il cessera d'être souvenir pour passer à l'état de chose présente, actuellement vécue ; et je ne lui restituerai son caractère de souve**[155]**nir qu'en me reportant à l'opération par laquelle je l'ai évoqué, virtuel, du fond de mon passé. C'est justement parce que je l'aurai rendu actif qu'il sera devenu actuel, c'est-à-dire sensation capable de provoquer des mouvements. Au contraire, la plupart des psychologues ne voient dans le souvenir pur qu'une perception plus faible, un ensemble de sensations naissantes. Ayant ainsi effacé, par avance, toute différence de nature entre la sensation et le souvenir, ils sont conduits par la logique de leur hypothèse à matérialiser le souvenir et à idéaliser la sensation[257]. S'agit-il du souvenir ? Ils ne l'aperçoivent que sous forme d'image, c'est-à-dire déjà incarné dans des sensations naissantes. Lui ayant transporté ainsi l'essentiel de la sensation, et ne voulant pas voir, dans l'idéalité de ce souvenir, quelque chose de distinct, qui tranche sur la sensation même, ils sont obligés, quand ils reviennent à la sensation pure, de lui laisser l'idéalité qu'ils avaient conférée implicitement ainsi à la sensation naissante. Si le passé, en effet, qui par hypothèse n'agit plus, peut subsister à l'état de sensation faible, c'est donc qu'il y a des sensations impuissantes. Si le souvenir pur, qui par hypothèse n'intéresse aucune partie déterminée du corps, est une sensation naissante, c'est donc que la sensation n'est pas essentiellement localisée en un point du corps. De là l'illusion qui consiste à voir dans la sensation un état flottant et inextensif, lequel n'acquerrait l'extension et ne se consoliderait dans le corps que par accident : illusion qui vicie profondément, comme nous l'avons vu, la théorie de la perception extérieure, et soulève bon nombre des questions pendantes entre les diverses métaphysiques de la matière. Il faut en prendre son parti : la sensation est, par essence, extensive et localisée ; c'est une source de mouvement ; – le souvenir pur, étant inextensif et impuissant, ne**[156]** participe de la sensation en aucune manière.

Ce que j'appelle mon présent, c'est mon attitude vis-à-vis de l'avenir immédiat, c'est mon action imminente. Mon présent est donc bien sensori-moteur. De mon passé, cela seul devient image,

et par conséquent sensation au moins naissante, qui peut collaborer à cette action, s'insérer dans cette attitude, en un mot se rendre utile ; mais, dès qu'il devient image, le passé quitte l'état de souvenir pur et se confond avec une certaine partie de mon présent. Le souvenir actualisé en image diffère donc profondément de ce souvenir pur. L'image est un état présent, et ne peut participer du passé que par le souvenir dont elle est sortie. Le souvenir, au contraire, impuissant tant qu'il demeure inutile, reste pur de tout mélange avec la sensation, sans attache avec le présent, et par conséquent inextensif.

Cette impuissance radicale du souvenir pur nous aidera précisément à comprendre comment il se conserve à l'état latent. Sans entrer encore dans le vif de la question, bornons-nous à remarquer que notre répugnance à concevoir des *états psychologiques inconscients* vient surtout de ce que nous tenons la conscience pour la propriété essentielle des états psychologiques, de sorte qu'un état psychologique ne pourrait cesser d'être conscient, semble-t-il, sans cesser d'exister[258]. Mais si la conscience n'est que la marque caractéristique du *présent*, c'est-à-dire de l'actuellement vécu, c'est-à-dire enfin de l'*agissant*, alors ce qui n'agit pas pourra cesser d'appartenir à la conscience sans cesser nécessairement d'exister en quelque manière. En d'autres termes, dans le domaine psychologique, conscience ne serait pas synonyme**[157]** d'existence mais seulement d'action réelle ou d'efficacité immédiate, et l'extension de ce terme se trouvant ainsi limitée, on aurait moins de peine à se représenter un état psychologique inconscient, c'est-à-dire, en somme, impuissant. Quelque idée qu'on se fasse de la conscience en soi, telle qu'elle apparaîtrait si elle s'exerçait sans entraves, on ne saurait contester que, chez un être qui accomplit des fonctions corporelles, la conscience ait surtout pour rôle de présider à l'action et d'éclairer un choix. Elle projette donc sa lumière sur les antécédents immédiats de la décision et sur tous ceux des souvenirs passés qui peuvent s'organiser utilement avec eux ; le reste demeure dans l'ombre. Mais nous retrouvons ici, sous une forme nouvelle,

l'illusion sans cesse renaissante que nous poursuivons depuis le début de ce travail[259]. On veut que la conscience, même jointe à des fonctions corporelles, soit une faculté accidentellement pratique, essentiellement tournée vers la spéculation. Alors, comme on ne voit pas l'intérêt qu'elle aurait à laisser échapper les connaissances qu'elle tient, vouée qu'elle serait à la connaissance pure, on ne comprend pas qu'elle renonce à éclairer ce qui n'est pas entièrement perdu pour elle. D'où résulterait que cela seul lui appartient en droit qu'elle possède en fait, et que, dans le domaine de la conscience, tout réel est actuel. Mais rendez à la conscience son véritable rôle : il n'y aura pas plus de raison pour dire que le passé, une fois perçu, s'efface, qu'il n'y en a pour supposer que les objets matériels cessent d'exister quand je cesse de les percevoir.

Insistons sur ce dernier point, car là est le centre des difficultés et la source des équivoques qui entourent le problème de l'inconscient. L'idée d'une *représentation inconsciente* est**[158]** claire[260], en dépit d'un préjugé répandu ; on peut même dire que nous en faisons un usage constant et qu'il n'y a pas de conception plus familière au sens commun. Tout le monde admet, en effet, que les images actuellement présentes à notre perception ne sont pas le tout de la matière. Mais d'autre part, que peut être un objet matériel non perçu, une image non imaginée, sinon une espèce d'état mental inconscient ? Au-delà des murs de votre chambre, que vous percevez en ce moment, il y a les chambres voisines, puis le reste de la maison, enfin la rue et la ville où vous demeurez. Peu importe la théorie de la matière à laquelle vous vous ralliez : réaliste ou idéaliste, vous pensez évidemment, quand vous parlez de la ville, de la rue, des autres chambres de la maison, à autant de perceptions absentes de votre conscience et pourtant données en dehors d'elle. Elles ne se créent pas à mesure que votre conscience les accueille ; elles étaient donc déjà en quelque manière, et puisque, par hypothèse, votre conscience ne les appréhendait pas, comment pouvaient-elles exister en soi sinon à l'état inconscient ? D'où vient alors qu'une *existence en dehors de la conscience* nous paraît claire quand il s'agit des objets, obscure quand nous parlons du sujet ? Nos perceptions,

actuelles et virtuelles, s'étendent le long de deux lignes, l'une horizontale AB, qui contient tous les objets simultanés dans l'espace, l'autre verticale CI, sur laquelle se disposent nos souvenirs successifs échelonnés dans le temps. Le point I, intersection des deux lignes, est le seul qui soit donné actuellement à notre conscience. D'où vient que nous n'hésitons pas à poser la réalité de la ligne AB tout entière, quoiqu'elle reste inaperçue, et qu'au contraire, de la ligne CI le présent I actuellement perçu est le seul point qui nous paraisse exister véritablement ? Il y a, au fond de**[159]** cette distinction radicale entre les deux séries temporelle et spatiale, tant d'idées confuses ou mal ébauchées, tant d'hypothèses dénuées de toute valeur spéculative, que nous ne saurions en épuiser tout d'un coup l'analyse. Pour démasquer entièrement l'illusion, il faudrait aller chercher à son origine et suivre à travers tous ses détours le double mouvement par lequel nous arrivons à poser des réalités objectives sans rapport à la conscience et des états de conscience sans réalité objective, l'espace paraissant alors conserver indéfiniment des *choses* qui s'y juxtaposent, tandis que le temps détruirait, au fur et à mesure, des *états* qui se succèdent en lui. Une partie de ce travail a été faite dans notre premier chapitre, quand nous avons traité de l'objectivité en général ; une autre le sera dans les dernières pages de ce livre, lorsque nous parlerons de l'idée de matière. Bornons-nous ici à signaler quelques points essentiels.

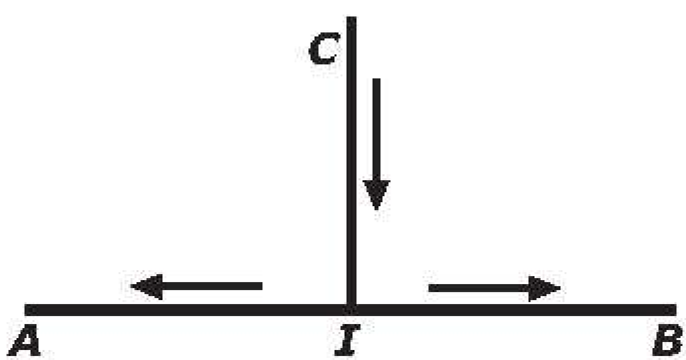



Fig. 3

D'abord, les objets échelonnés le long de cette ligne AB représentent à nos yeux ce que nous allons percevoir, tandis que la ligne CI ne contient que ce qui a été déjà perçu. Or, le passé n'a plus d'intérêt pour nous ; il a épuisé son action possible, ou ne retrouvera une influence qu'en empruntant la vitalité de la perception présente. Au contraire, l'avenir immédiat consiste dans une action imminente, dans une énergie non encore dépensée. La partie non perçue de l'univers matériel, grosse de promesses et de menaces, a donc pour nous une réalité que ne peuvent ni ne doivent avoir les périodes actuellement inaperçues de notre existence passée.**[160]** Mais cette distinction, toute relative à l'utilité pratique et aux besoins matériels de la vie, prend dans notre esprit la forme de plus en plus nette d'une distinction métaphysique.

Nous avons montré en effet que les objets situés autour de nous représentent, à des degrés différents, une action que nous pouvons accomplir sur les choses ou que nous devrons subir d'elles. L'échéance de cette action possible est justement marquée par le plus ou moins grand éloignement de l'objet correspondant, de sorte que la distance dans l'espace mesure la proximité d'une menace ou d'une promesse dans le temps. L'espace nous fournit donc ainsi tout d'un coup le schème de notre avenir prochain ; et comme cet avenir doit s'écouler indéfiniment, l'espace qui le symbolise a pour propriété de demeurer, dans son immobilité, indéfiniment ouvert. De là vient que l'horizon immédiat donné à notre perception nous paraît nécessairement environné d'un cercle plus large, existant quoique inaperçu, ce cercle en impliquant lui-même un autre qui l'entoure, et ainsi de suite indéfiniment. Il est donc de l'essence de notre perception actuelle, en tant qu'étendue, de n'être toujours qu'un *contenu* par rapport à une expérience plus vaste, et même indéfinie, qui la contient : et cette expérience, absente de notre conscience puisqu'elle déborde l'horizon aperçu, n'en paraît pas moins actuellement donnée. Mais tandis que nous nous sentons suspendus à ces objets matériels que nous érigeons ainsi en réalités présentes, au contraire nos souvenirs, en tant que passés, sont autant de poids morts que nous traînons avec nous et

dont nous aimons mieux nous feindre débarrassés. Le même instinct, en vertu duquel nous ouvrons indéfiniment devant nous l'espace, fait que nous refermons derrière nous le temps à**[161]** mesure qu'il s'écoule. Et tandis que la réalité, en tant qu'étendue, nous paraît déborder à l'infini notre perception, au contraire, dans notre vie intérieure, cela seul nous semble *réel* qui commence avec le moment présent ; le reste est pratiquement aboli. Alors, quand un souvenir reparaît à la conscience, il nous fait l'effet d'un revenant dont il faudrait expliquer par des causes spéciales l'apparition mystérieuse. En réalité, l'adhérence de ce souvenir à notre état présent est tout à fait comparable à celle des objets inaperçus aux objets que nous percevons, et *l'inconscient* joue dans les deux cas un rôle du même genre.

Mais nous éprouvons beaucoup de peine à nous représenter ainsi les choses, parce que nous avons contracté l'habitude de souligner les différences, et au contraire d'effacer les ressemblances, entre la série des *objets* simultanément échelonnés dans l'espace et celle des *états* successivement développés dans le temps[261]. Dans la première, les termes se conditionnent d'une manière tout à fait déterminée, de sorte que l'apparition de chaque nouveau terme pouvait être prévue. C'est ainsi que je sais, quand je sors de ma chambre, quelles sont les chambres que je vais traverser. Au contraire, mes souvenirs se présentent dans un ordre apparemment capricieux. L'ordre des représentations est donc nécessaire dans un cas, contingent dans l'autre ; et c'est cette nécessité que j'hypostasie, en quelque sorte, quand je parle de l'existence des objets en dehors de toute conscience. Si je ne vois aucun inconvénient à supposer donnée la totalité des objets que je ne perçois pas, c'est parce que l'ordre rigoureusement déterminé de ces objets leur prête l'aspect d'une chaîne, dont ma perception présente ne serait plus qu'un anneau : cet anneau communique **[162]**alors son actualité au reste de la chaîne. – Mais, en y regardant de près, on verrait que nos souvenirs forment une chaîne du même genre, et que notre *caractère* [262], toujours présent à toutes nos décisions, est bien la synthèse actuelle de tous nos états passés. Sous cette forme condensée, notre vie psychologique

antérieure existe même plus pour nous que le monde externe, dont nous ne percevons jamais qu'une très petite partie, alors qu'au contraire nous utilisons la totalité de notre expérience vécue. Il est vrai que nous la possédons ainsi en abrégé seulement, et que nos anciennes perceptions, considérées comme des individualités distinctes, nous font l'effet ou d'avoir totalement disparu ou de ne reparaître qu'au gré de leur fantaisie. Mais cette apparence de destruction complète ou de résurrection capricieuse tient simplement à ce que la conscience actuelle accepte à chaque instant l'utile et rejette momentanément le superflu. Toujours tendue vers l'action, elle ne peut matérialiser de nos anciennes perceptions que celles qui s'organisent avec la perception présente pour concourir à la décision finale. S'il faut, pour que ma volonté se manifeste sur un point donné de l'espace, que ma conscience franchisse un à un ces intermédiaires ou ces obstacles dont l'ensemble constitue ce qu'on appelle *la distance dans l'espace*, en revanche il lui est utile, pour éclairer cette action, de sauter par-dessus l'intervalle de temps qui sépare la situation actuelle d'une situation antérieure analogue ; et comme elle s'y transporte ainsi d'un seul bond, toute la partie intermédiaire du passé échappe à ses prises. Les mêmes raisons qui font que nos perceptions se disposent en continuité rigoureuse dans l'espace font donc que nos souvenirs s'éclairent d'une manière discontinue dans le temps. Nous n'avons pas affaire, en ce qui concerne les objets inaperçus dans l'espace et les souvenirs inconscients**[163]** dans le temps, à deux formes radicalement différentes de l'existence ; mais les exigences de l'action sont inverses, dans un cas, de ce qu'elles sont dans l'autre.

Mais nous touchons ici au problème capital de l'*existence*, problème que nous ne pouvons qu'effleurer, sous peine d'être conduits, de question en question, au cœur même de la métaphysique. Disons simplement qu'en ce qui concerne les choses de l'expérience, – les seules qui nous occupent ici, – l'existence paraît impliquer deux conditions réunies[263] : 1° la présentation à la conscience, 2° la connexion logique ou causale

de ce qui est ainsi présenté avec ce qui précède et ce qui suit. La réalité pour nous d'un état psychologique ou d'un objet matériel consiste dans ce double fait que notre conscience les perçoit et qu'ils font partie d'une série, temporelle ou spatiale, où les termes se déterminent les uns les autres. Mais ces deux conditions admettent des degrés, et on conçoit que, nécessaires l'une et l'autre, elles soient inégalement remplies. Ainsi, dans le cas des états internes actuels, la connexion est moins étroite, et la détermination du présent par le passé, laissant une large place à la contingence, n'a pas le caractère d'une dérivation mathématique ; – en revanche, la présentation à la conscience est parfaite, un état psychologique actuel nous livrant la totalité de son contenu dans l'acte même par lequel nous l'apercevons. Au contraire, s'il s'agit des objets extérieurs, c'est la connexion qui est parfaite, puisque ces objets obéissent à des lois nécessaires ; mais alors l'autre condition, la présentation à la conscience, n'est jamais que partiellement remplie, car l'objet matériel, justement en raison de la **[164]**multiplicité des éléments inaperçus qui le rattachent à tous les autres objets, nous paraît renfermer en lui et cacher derrière lui infiniment plus que ce qu'il nous laisse voir. – Nous devrions donc dire que l'existence, au sens empirique du mot, implique toujours à la fois, mais à des degrés différents, l'appréhension consciente et la connexion régulière. Mais notre entendement, qui a pour fonction d'établir des distinctions tranchées, ne comprend point ainsi les choses. Plutôt que d'admettre la présence, dans tous les cas, des deux éléments mêlés dans des proportions diverses, il aime mieux dissocier ces deux éléments, et attribuer ainsi aux objets extérieurs d'une part, aux états internes de l'autre, deux modes d'existence radicalement différents, caractérisés chacun par la présence exclusive de la condition qu'il faudrait déclarer simplement prépondérante. Alors l'existence des états psychologiques consistera tout entière dans leur appréhension par la conscience, et celle des phénomènes extérieurs, tout entière aussi, dans l'ordre rigoureux de leur concomitance et de leur succession. D'où l'impossibilité de laisser aux objets matériels existants mais non perçus la moindre participation à la

conscience, et aux états intérieurs non conscients la moindre participation à l'existence. Nous avons montré, au commencement de ce livre, les conséquences de la première illusion : elle aboutit à fausser notre représentation de la matière. La seconde, complémentaire de la première, vicie notre conception de l'esprit, en répandant sur l'idée de l'inconscient une obscurité artificielle. Notre vie psychologique passée, tout entière, conditionne notre état présent, sans le déterminer d'une manière nécessaire ; tout entière aussi elle se révèle dans notre caractère, quoique aucun des états passés ne se manifeste dans le **[165]**caractère explicitement. Réunies, ces deux conditions assurent à chacun des états psychologiques passés une existence réelle, quoique inconsciente.

Mais nous sommes si habitués à renverser, pour le plus grand avantage de la pratique, l'ordre réel des choses, nous subissons à un tel degré l'obsession des images tirées de l'espace, que nous ne pouvons nous empêcher de demander où se conserve le souvenir. Nous concevons que des phénomènes physico-chimiques aient lieu *dans* le cerveau, que le cerveau soit *dans* le corps, le corps *dans* l'air qui le baigne, etc. ; mais le passé, une fois accompli, s'il se conserve, où est-il ? Le mettre, à l'état de modification moléculaire, dans la substance cérébrale, cela paraît simple et clair, parce que nous avons alors un réservoir actuellement donné, qu'il suffirait d'ouvrir pour faire couler les images latentes dans la conscience. Mais si le cerveau ne peut servir à un pareil usage, dans quel magasin logerons-nous les images accumulées ? On oublie que le rapport de contenant à contenu emprunte sa clarté et son universalité apparentes à la nécessité où nous sommes d'ouvrir toujours devant nous l'espace, de refermer toujours derrière nous la durée. Parce que l'on a montré qu'une chose est *dans* une autre, on n'a nullement éclairé par là le phénomène de sa conservation. Bien plus : admettons un instant que le passé se survive à l'état de souvenir emmagasiné dans le cerveau. Il faudra alors que le cerveau, pour conserver le souvenir, se conserve tout au moins lui-même. Mais ce cerveau, en tant qu'image étendue dans l'espace, n'occupe jamais que le

moment présent ; il constitue, avec tout le reste de l'univers matériel, une coupe sans cesse renouvelée du devenir universel. Ou bien donc vous aurez à supposer que cet univers périt et renaît, par un véritable miracle, à tous les moments de la durée, **[166]** ou vous devrez lui transporter la continuité d'existence que vous refusez à la conscience, et faire de son passé une réalité qui se survit et se prolonge dans son présent : vous n'aurez donc rien gagné à emmagasiner le souvenir dans la matière, et vous vous verrez au contraire obligé d'étendre à la totalité des états du monde matériel cette survivance indépendante et intégrale du passé que vous refusiez aux états psychologiques. Cette survivance *en soi* du passé s'impose donc sous une forme ou sous une autre, et la difficulté que nous éprouvons à la concevoir vient simplement de ce que nous attribuons à la série des souvenirs, dans le temps, cette nécessité de *contenir* et d'*être contenus* qui n'est vraie que de l'ensemble des corps instantanément aperçus dans l'espace. L'illusion fondamentale consiste à transporter à la durée même, en voie d'écoulement, la forme des coupes instantanées que nous y pratiquons.

Mais comment le passé, qui, par hypothèse, a cessé d'être, pourrait-il par lui-même se conserver ? N'y a-t-il pas là une contradiction véritable ? – Nous répondons que la question est précisément de savoir si le passé a cessé d'exister, ou s'il a simplement cessé d'être utile. Vous définissez arbitrairement le présent *ce qui est*, alors que le présent est simplement *ce qui se fait*. Rien n'est moins que le moment présent, si vous entendez par là cette limite indivisible qui sépare le passé de l'avenir. Lorsque nous pensons ce présent comme devant être, il n'est pas encore ; et quand nous le pensons comme existant, il est déjà passé. Que si, au contraire, vous considérez le présent concret et réellement vécu par la conscience, on peut dire que ce présent consiste en grande partie dans le passé immédiat. Dans la fraction de seconde que dure la plus **[167]**courte perception possible de lumière, des trillions de vibrations ont pris place, dont la première est séparée de la dernière par un intervalle énormément divisé. Votre perception, si instantanée soit-elle, consiste donc en une

incalculable multitude d'éléments remémorés, et, à vrai dire, toute perception est déjà mémoire. *Nous ne percevons, pratiquement, que le passé*, le présent pur étant l'insaisissable progrès du passé rongeant l'avenir.

La conscience éclaire donc de sa lueur, à tout moment, cette partie immédiate du passé qui, penchée sur l'avenir, travaille à le réaliser et à se l'adjoindre. Uniquement préoccupée de déterminer ainsi un avenir indéterminé, elle pourra répandre un peu de sa lumière sur ceux de nos états plus reculés dans le passé qui s'organiseraient utilement avec notre état présent, c'est-à-dire avec notre passé immédiat ; le reste demeure obscur. C'est dans cette partie éclairée de notre histoire que nous restons placés, en vertu de la loi fondamentale de la vie, qui est une loi d'action : de là la difficulté que nous éprouvons à concevoir des souvenirs qui se conserveraient dans l'ombre. Notre répugnance à admettre la survivance intégrale du passé tient donc à l'orientation même de notre vie psychologique, véritable déroulement d'états où nous avons intérêt à regarder ce qui se déroule, et non pas ce qui est entièrement déroulé[264].

Nous revenons ainsi, par un long détour, à notre point de départ. Il y a, disions-nous, deux mémoires profondément distinctes : l'une, fixée dans l'organisme, n'est point autre chose que l'ensemble des mécanismes intelligemment montés qui assurent une réplique convenable aux diverses interpellations possibles. Elle fait que nous nous adaptons à la situation présente, et que les actions subies par nous**[168]** se prolongent d'elles-mêmes en réactions tantôt accomplies tantôt simplement naissantes, mais toujours plus ou moins appropriées. Habitude plutôt que mémoire, elle joue notre expérience passée, mais n'en évoque pas l'image. L'autre est la mémoire vraie. Coextensive à la conscience, elle retient et aligne à la suite les uns des autres tous nos états au fur et à mesure qu'ils se produisent, laissant à chaque fait sa place et par conséquent lui marquant sa date, se mouvant bien réellement dans le passé définitif, et non pas, comme la première, dans un présent qui recommence sans cesse. Mais en distinguant profondément ces deux formes de la mémoire, nous

n'en avions pas montré le lien[265]. Au-dessus du corps, avec ses mécanismes qui symbolisent l'effort accumulé des actions passées, la mémoire qui imagine et qui répète planait, suspendue dans le vide. Mais si nous ne percevons jamais autre chose que notre passé immédiat, si notre conscience du présent est déjà mémoire, les deux termes que nous avions séparés d'abord vont se souder intimement ensemble. Envisagé de ce nouveau point de vue, en effet, notre corps n'est point autre chose que la partie invariablement renaissante de notre représentation, la partie toujours présente, ou plutôt celle qui vient à tout moment de passer. Image lui-même, ce corps ne peut emmagasiner les images, puisqu'il fait partie des images ; et c'est pourquoi l'entreprise est chimérique de vouloir localiser les perceptions passées, ou même présentes, dans le cerveau : elles ne sont pas en lui ; c'est lui qui est en elles. Mais cette image toute particulière, qui persiste au milieu des autres et que j'appelle mon corps, constitue à chaque instant, comme nous le disions, une coupe transversale de l'universel deve**[169]**nir. C'est donc le *lieu de passage* des mouvements reçus et renvoyés, le trait d'union entre les choses qui agissent sur moi et les choses sur lesquelles j'agis, le siège, en un mot, des phénomènes sensori-moteurs. Si je représente par un cône SAB la totalité des souvenirs accumulés dans ma mémoire, la base AB, assise dans le passé, demeure immobile, tandis que le sommet S, qui figure à tout moment mon présent, avance sans cesse, et sans cesse aussi touche le plan mobile P de ma représentation actuelle de l'univers. En S se concentre l'image du corps ; et, faisant partie du plan P, cette image se borne à recevoir et à rendre les actions émanées de toutes les images dont le plan se compose.

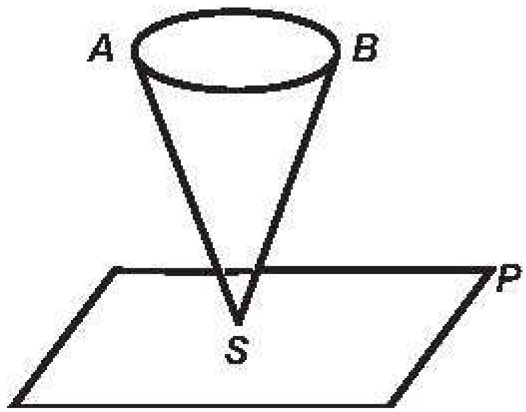


Fig. 4

La mémoire du corps, constituée par l'ensemble des systèmes sensori-moteurs que l'habitude a organisés, est donc une mémoire quasi instantanée à laquelle la véritable mémoire du passé sert de base. Comme elles ne constituent pas deux choses séparées, comme la première n'est, disions-nous, que la pointe mobile insérée par la seconde dans le plan mouvant de l'expérience, il est naturel que ces deux fonctions se prêtent un mutuel appui. D'un côté, en effet, la mémoire du passé présente aux mécanismes sensori-moteurs tous les souvenirs capables de les guider dans leur tâche et de diriger la réaction motrice dans le sens suggéré par les leçons de l'expérience : en cela consistent précisément les associations par contiguïté et par similitude. Mais d'autre part les appareils sensori-moteurs fournissent aux souvenirs impuissants, c'est-à-dire inconscients, le moyen de prendre un corps, de se matérialiser, enfin de devenir**[170]** présents. Il faut en effet, pour qu'un souvenir reparaisse à la conscience, qu'il descende des hauteurs de la mémoire pure jusqu'au point précis où s'accomplit l'*action*. En d'autres termes, c'est du présent que part l'appel auquel le souvenir répond, et c'est aux éléments sensori-moteurs de l'action présente que le souvenir emprunte la chaleur qui donne la vie.

N'est-ce pas à la solidité de cet accord, à la précision avec laquelle ces deux mémoires complémentaires s'insèrent l'une dans l'autre, que nous reconnaissons les esprits « bien équilibrés », c'est-à-dire, au fond, les hommes parfaitement adaptés à la vie ?

Ce qui caractérise l'homme d'action, c'est la promptitude avec laquelle il appelle au secours d'une situation donnée tous les souvenirs qui s'y rapportent ; mais c'est aussi la barrière insurmontable que rencontrent chez lui, en se présentant au seuil de la conscience, les souvenirs inutiles ou indifférents. Vivre dans le présent tout pur, répondre à une excitation par une réaction immédiate qui la prolonge, est le propre d'un animal inférieur : l'homme qui procède ainsi est un *impulsif*. Mais celui-là n'est guère mieux adapté à l'action qui vit dans le passé pour le plaisir d'y vivre, et chez qui les souvenirs émergent à la lumière de la conscience sans profit pour la situation actuelle : ce n'est plus un impulsif, mais un *rêveur*. Entre ces deux extrêmes se place l'heureuse disposition d'une mémoire assez docile pour suivre avec précision les contours de la situation présente, mais assez énergique pour résister à tout autre appel. Le bon sens, ou sens pratique, n'est vraisemblablement pas autre chose.

Le développement extraordinaire de la mémoire spontanée chez la plupart des enfants tient précisément à ce qu'ils **[171]**n'ont pas encore solidarisé leur mémoire avec leur conduite. Ils suivent d'habitude l'impression du moment, et comme l'action ne se plie pas chez eux aux indications du souvenir, inversement leurs souvenirs ne se limitent pas aux nécessités de l'action. Ils ne semblent retenir avec plus de facilité que parce qu'ils se rappellent avec moins de discernement. La diminution apparente de la mémoire, à mesure que l'intelligence se développe, tient donc à l'organisation croissante des souvenirs avec les actes. La mémoire consciente perd ainsi en étendue ce qu'elle gagne en force de pénétration : elle avait d'abord la facilité de la mémoire des rêves, mais c'est que bien réellement elle rêvait. On observe d'ailleurs cette même exagération de la mémoire spontanée chez des hommes dont le développement intellectuel ne dépasse guère celui de l'enfance. Un missionnaire, après avoir prêché un long sermon à des sauvages de l'Afrique, vit l'un deux le répéter textuellement, avec les mêmes gestes, d'un bout à l'autre[266].

Mais si notre passé nous demeure presque tout entier caché parce qu'il est inhibé par les nécessités de l'action présente, il

retrouvera la force de franchir le seuil de la conscience dans tous les cas où nous nous désintéresserons de l'action efficace pour nous replacer, en quelque sorte, dans la vie du rêve. Le sommeil, naturel ou artificiel, provoque justement un détachement de ce genre. On nous montrait récemment dans le sommeil une interruption de contact entre les éléments nerveux, sensoriels et moteurs[267]. Même si l'on ne s'arrête pas à cette ingénieuse hypothèse, il est impossible de ne pas voir dans le sommeil un**[172]** relâchement, au moins fonctionnel, de la tension du système nerveux, toujours prêt pendant la veille à prolonger l'excitation reçue en réaction appropriée. Or c'est un fait d'observation banale que l'« exaltation » de la mémoire dans certains rêves et dans certains états somnambuliques. Des souvenirs qu'on croyait abolis reparaissent alors avec une exactitude frappante ; nous revivons dans tous leurs détails des scènes d'enfance entièrement oubliées ; nous parlons des langues que nous ne nous souvenions même plus d'avoir apprises. Mais rien de plus instructif, à cet égard, que ce qui se produit dans certains cas de suffocation brusque, chez les noyés et les pendus. Le sujet, revenu à la vie, déclare avoir vu défiler devant lui, en peu de temps, tous les événements oubliés de son histoire, avec leurs plus infimes circonstances et dans l'ordre même où ils s'étaient produits[268].

Un être humain qui *rêverait* son existence au lieu de la vivre tiendrait sans doute ainsi sous son regard, à tout moment, la multitude infinie des détails de son histoire passée. Et celui, au contraire, qui répudierait cette mémoire avec tout ce qu'elle engendre *jouerait* sans cesse son existence au lieu de se la représenter véritablement : automate conscient[269], il suivrait la pente des habitudes utiles qui prolongent l'excitation en réaction appropriée. Le premier ne sortirait jamais du particulier, et même de l'individuel. Laissant à chaque image sa date dans le temps et sa place dans **[173]**l'espace, il verrait par où elle *diffère* des autres et non par où elle leur ressemble. L'autre, toujours porté par l'habitude, ne démêlerait au contraire dans une situation que le côté par où elle *ressemble* pratiquement à des situations

antérieures. Incapable sans doute de *penser* l'universel, puisque l'idée générale suppose la représentation au moins virtuelle d'une multitude d'images remémorées, c'est néanmoins dans l'universel qu'il évoluerait, l'habitude étant à l'action ce que la généralité est à la pensée. Mais ces deux états extrêmes, l'un d'une mémoire toute contemplative qui n'appréhende que le singulier dans sa *vision*, l'autre d'une mémoire toute motrice qui imprime la marque de la généralité à son *action*, ne s'isolent et ne se manifestent pleinement que dans des cas exceptionnels. Dans la vie normale, ils se pénètrent intimement, abandonnant ainsi, l'un et l'autre, quelque chose de leur pureté originelle. Le premier se traduit par le souvenir des différences, le second par la perception des ressemblances : au confluent des deux courants apparaît l'idée générale.

Il ne s'agit pas ici de trancher en bloc la question des idées générales. Parmi ces idées il en est qui n'ont pas pour origine unique des perceptions et qui ne se rapportent que de très loin à des objets matériels[270]. Nous les laisserons de côté, pour n'envisager que les idées générales fondées sur ce que nous appelons la perception des ressemblances. Nous voulons suivre la mémoire pure, la mémoire intégrale, dans l'effort continu qu'elle fait pour s'insérer dans l'habitude motrice. Par là nous ferons mieux connaître le rôle et la nature de cette mémoire ; mais par là aussi nous éclaircirons peut-être, en les considérant sous un aspect tout particulier, les deux notions également obscures de *ressemblance* et de *généralité*.

En serrant d'aussi près que possible les difficultés d'ordre**[174]** psychologique soulevées autour du problème des idées générales, on arrivera, croyons-nous, à les enfermer dans ce cercle : pour généraliser il faut d'abord abstraire, mais pour abstraire utilement il faut déjà savoir généraliser[271]. C'est autour de ce cercle que gravitent, consciemment ou inconsciemment, nominalisme et conceptualisme, chacune des deux doctrines ayant surtout pour elle l'insuffisance de l'autre. Les nominalistes, en effet, ne retenant de l'idée générale que son extension, voient

simplement en elle une série ouverte et indéfinie d'objets individuels. L'unité de l'idée ne pourra donc consister pour eux que dans l'identité du symbole par lequel nous désignons indifféremment tous ces objets distincts. S'il faut les en croire, nous commençons par percevoir une chose, puis nous lui adjoignons un mot : ce mot, renforcé de la faculté ou de l'habitude de s'étendre à un nombre indéfini d'autres choses, s'érige alors en idée générale. Mais pour que le mot s'étende et néanmoins se limite ainsi aux objets qu'il désigne, encore faut-il que ces objets nous présentent des ressemblances qui, en les rapprochant les uns des autres, les distinguent de tous les objets auxquels le mot ne s'applique pas. La généralisation ne va donc pas, semble-t-il, sans la considération abstraite des qualités communes, et, de degré en degré, le nominalisme va être amené à définir l'idée générale par sa compréhension, et non plus seulement par son extension comme il le voulait d'abord. C'est de cette compréhension que part le conceptualisme. L'intelligence, d'après lui, résout l'unité superficielle de l'individu en qualités diverses, dont chacune, isolée de l'individu qui la limitait, devient, par là même, représentative d'un genre. Au lieu de considérer chaque genre comme comprenant, *en acte*, une multiplicité**[175]** d'objets, on veut au contraire maintenant que chaque objet renferme, *en puissance*, et comme autant de qualités qu'il retiendrait prisonnières, une multiplicité de genres. Mais la question est précisément de savoir si des qualités individuelles, même isolées par un effort d'abstraction, ne restent pas individuelles comme elles l'étaient d'abord, et si, pour les ériger en genres, une nouvelle démarche de l'esprit n'est pas nécessaire, par laquelle il impose d'abord à chaque qualité un nom, puis collectionne sous ce nom une multiplicité d'objets individuels. La blancheur d'un lis n'est pas la blancheur d'une nappe de neige ; elles restent, même isolées de la neige et du lis, blancheur de lis et blancheur de neige. Elles ne renoncent à leur individualité que si nous tenons compte de leur ressemblance pour leur donner un nom commun : appliquant alors ce nom à un nombre indéfini d'objets semblables, nous renvoyons à la qualité, par une espèce de ricochet, la

généralité que le mot est allé chercher dans son application aux choses. Mais en raisonnant ainsi, ne revient-on pas au point de vue de l'extension qu'on avait abandonné d'abord ? Nous tournons donc bien réellement dans un cercle, le nominalisme nous conduisant au conceptualisme, et le conceptualisme nous ramenant au nominalisme. La généralisation ne peut se faire que par une extraction de qualités communes ; mais les qualités, pour apparaître communes, ont déjà dû subir un travail de généralisation.

En approfondissant maintenant ces deux théories adverses, on leur découvrirait un postulat commun : elles supposent, l'une et l'autre, que nous partons de la perception d'objets individuels. La première compose le genre par une énumération ; la seconde le dégage par une analyse ; **[176]**mais c'est sur des individus, considérés comme autant de réalités données à l'intuition immédiate, que portent l'analyse et l'énumération. Voilà le postulat. En dépit de son évidence apparente, il n'est ni vraisemblable ni conforme aux faits.

*A priori*, en effet, il semble bien que la distinction nette des objets individuels soit un luxe de la perception, de même que la représentation claire des idées générales est un raffinement de l'intelligence. La conception parfaite des genres est sans doute le propre de la pensée humaine ; elle exige un effort de réflexion, par lequel nous effaçons d'une représentation les particularités de temps et de lieu. Mais la réflexion *sur* ces particularités, réflexion sans laquelle l'individualité des objets nous échapperait, suppose une faculté de remarquer les différences, et par là même une mémoire des images, qui est certainement le privilège de l'homme et des animaux supérieurs. Il semble donc bien que nous ne débutions ni par la perception de l'individu ni par la conception du genre, mais par une connaissance intermédiaire, par un sentiment confus de *qualité marquante* ou de ressemblance : ce sentiment, également éloigné de la généralité pleinement conçue et de l'individualité nettement perçue, les engendre l'une et l'autre par voie de dissociation. L'analyse réfléchie l'épure en idée générale ;

la mémoire discriminative le solidifie en perception de l'individuel.

Mais c'est ce qui paraîtra clairement si l'on se reporte aux origines tout utilitaires de notre perception des choses. Ce qui nous intéresse dans une situation donnée, ce que nous y devons saisir d'abord, c'est le côté par où elle peut répondre à une tendance ou à un besoin : or, le besoin va droit à la ressemblance ou à la qualité, et n'a que faire des différences individuelles. À ce discernement de l'utile doit se borner d'ordinaire la perception des animaux. C'est**[177]** l'herbe *en général* qui attire l'herbivore[272] : la couleur et l'odeur de l'herbe, senties et subies comme des forces (nous n'allons pas jusqu'à dire : pensées comme des qualités ou des genres), sont les seules données immédiates de sa perception extérieure. Sur ce fond de généralité ou de ressemblance sa mémoire pourra faire valoir les contrastes d'où naîtront les différenciations ; il distinguera alors un paysage d'un autre paysage, un champ d'un autre champ ; mais c'est là, nous le répétons, le superflu de la perception et non pas le nécessaire. Dira-t-on que nous ne faisons que reculer le problème, que nous rejetons simplement dans l'inconscient l'opération par laquelle se dégagent les ressemblances et se constituent les genres ? Mais nous ne rejetons rien dans l'inconscient, par la raison fort simple que ce n'est pas, à notre avis, un effort de nature psychologique qui dégage ici la ressemblance : cette ressemblance agit objectivement comme une force, et provoque des réactions identiques en vertu de la loi toute physique qui veut que les mêmes effets d'ensemble suivent les mêmes causes profondes. Parce que l'acide chlorhydrique agit toujours de la même manière sur le carbonate de chaux – qu'il soit marbre ou craie, – dira-t-on que l'acide démêle entre les espèces les traits caractéristiques d'un genre ? Or, il n'y a pas de différence essentielle entre l'opération par laquelle cet acide tire du sel sa base et l'acte de la plante qui extrait invariablement des sols les plus divers les mêmes éléments qui doivent lui servir de nourriture. Faites maintenant un pas de plus ; imaginez une conscience rudimentaire comme peut être celle de l'amibe s'agitant dans une goutte d'eau : l'animalcule

sentira la res**[178]**semblance, et non pas la différence, des diverses substances organiques qu'il peut s'assimiler. Bref, on suit du minéral à la plante, de la plante aux plus simples êtres conscients, de l'animal à l'homme, le progrès de l'opération par laquelle les choses et les êtres saisissent dans leur entourage ce qui les attire, ce qui les intéresse pratiquement, sans qu'ils aient besoin d'abstraire, simplement parce que le reste de l'entourage reste sans prise sur eux : cette identité de réaction à des actions superficiellement différentes est le germe que la conscience humaine développe en idées générales.

Qu'on réfléchisse, en effet, à la destination de notre système nerveux, telle qu'elle paraît résulter de sa structure. Nous voyons des appareils de perception très divers, tous reliés, par l'intermédiaire des centres, aux mêmes appareils moteurs. La sensation est instable ; elle peut prendre les nuances les plus variées ; au contraire le mécanisme moteur, une fois monté, fonctionnera invariablement de la même manière. On peut donc supposer des perceptions aussi différentes que possible dans leurs détails superficiels : si elles se continuent par les mêmes réactions motrices, si l'organisme peut en extraire les mêmes effets utiles, si elles impriment au corps la même attitude, quelque chose de commun s'en dégagera, et l'idée générale aura ainsi été sentie, subie, avant d'être représentée. – Nous voici donc enfin affranchis du cercle où nous paraissions enfermés d'abord. Pour généraliser, disions-nous, il faut abstraire les ressemblances, mais pour dégager utilement la ressemblance, il faut déjà savoir généraliser. La vérité est qu'il n'y a pas de cercle, parce que la ressemblance d'où l'esprit part, quand il abstrait d'abord, n'est pas la ressemblance où l'esprit aboutit lorsque, consciemment, il généralise. Celle d'où il part est une ressemblance sentie, vécue, ou, si vous voulez,**[179]** automatiquement jouée. Celle où il revient est une ressemblance intelligemment aperçue ou pensée. Et c'est précisément au cours de ce progrès que se construisent, par le double effort de l'entendement et de la mémoire, la perception des individus et la conception des genres, – la mémoire greffant des distinctions sur les ressemblances

spontanément abstraites, l'entendement dégageant de l'habitude des ressemblances l'idée claire de la généralité. Cette idée de généralité n'était à l'origine que notre conscience d'une identité d'attitude dans une diversité de situations ; c'était l'habitude même, remontant de la sphère des mouvements vers celle de la pensée. Mais, des genres ainsi esquissés mécaniquement par l'habitude, nous avons passé, par un effort de réflexion accompli sur cette opération même, à l'*idée générale du genre* ; et une fois cette idée constituée, nous avons construit, cette fois volontairement, un nombre illimité de notions générales. Il n'est pas nécessaire ici de suivre l'intelligence dans le détail de cette construction. Bornons-nous à dire que l'entendement, imitant le travail de la nature, a monté, lui aussi, des appareils moteurs, cette fois artificiels, pour les faire répondre, en nombre limité, à une multitude illimitée d'objets individuels : l'ensemble de ces mécanismes est la parole articulée.

Il s'en faut d'ailleurs que ces deux opérations divergentes de l'esprit, l'une par laquelle il discerne des individus, l'autre par laquelle il construit des genres, exigent le même effort et progressent avec une égale rapidité. La première, ne réclamant que l'intervention de la mémoire, s'accomplit dès le début de notre expérience ; la seconde se poursuit indéfiniment sans s'achever jamais. La première aboutit à **[180]**constituer des images stables qui, à leur tour, s'emmagasinent dans la mémoire ; la seconde forme des représentations instables et évanouissantes. Arrêtons-nous sur ce dernier point. Nous touchons ici à un phénomène essentiel de la vie mentale.

L'essence de l'idée générale, en effet, est de se mouvoir sans cesse entre la sphère de l'action et celle de la mémoire pure. Reportons-nous en effet au schéma que nous avons déjà tracé. En S est la perception actuelle que j'ai de mon corps, c'est-à-dire d'un certain équilibre sensori-moteur. Sur la surface de la base AB seront disposés, si l'on veut, mes souvenirs dans leur totalité. Dans le cône ainsi déterminé, l'idée générale oscillera continuellement entre le sommet S et la base AB. En S elle prendrait la forme bien nette d'une attitude corporelle ou d'un mot

prononcé ; en AB elle revêtirait l'aspect, non moins net, des mille images individuelles en lesquelles viendrait se briser son unité fragile. Et c'est pourquoi une psychologie qui s'en tient au *tout fait*, qui ne connaît que des *choses* et ignore les *progrès* [273], n'apercevra de ce mouvement que les extrémités entre lesquelles il oscille ; elle fera coïncider l'idée générale tantôt avec l'action qui la joue ou le mot qui l'exprime, tantôt avec les images multiples, en nombre indéfini, qui en sont l'équivalent dans la mémoire. Mais la vérité est que l'idée générale nous échappe dès que nous prétendons la figer à l'une ou l'autre de ces deux extrémités. Elle consiste dans le double courant qui va de l'une à l'autre, – toujours prête, soit à se cristalliser en mots prononcés, soit à s'évaporer en souvenirs.

Cela revient à dire qu'entre les mécanismes sensori-moteurs figurés par le point S et la totalité des souvenirs disposés en AB il y a place, comme nous le faisions pressentir dans le chapitre précédent, pour mille et mille **[181]**répétitions de notre vie psychologique, figurées par autant de sections A'B', A″B″, etc., du même cône. Nous tendons à nous éparpiller en AB à mesure que nous nous détachons davantage de notre état sensoriel et moteur pour vivre de la vie du rêve ; nous tendons à nous concentrer en S à mesure que nous nous attachons plus fermement à la réalité présente, répondant par des réactions motrices à des excitations sensorielles. En fait, le moi normal ne se fixe jamais à l'une de ces positions extrêmes ; il se meut entre elles, adopte tour à tour les positions représentées par les sections intermédiaires, ou, en d'autres termes, donne à ses représentations juste assez de l'image et juste assez de l'idée pour qu'elles puissent concourir utilement à l'action présente.

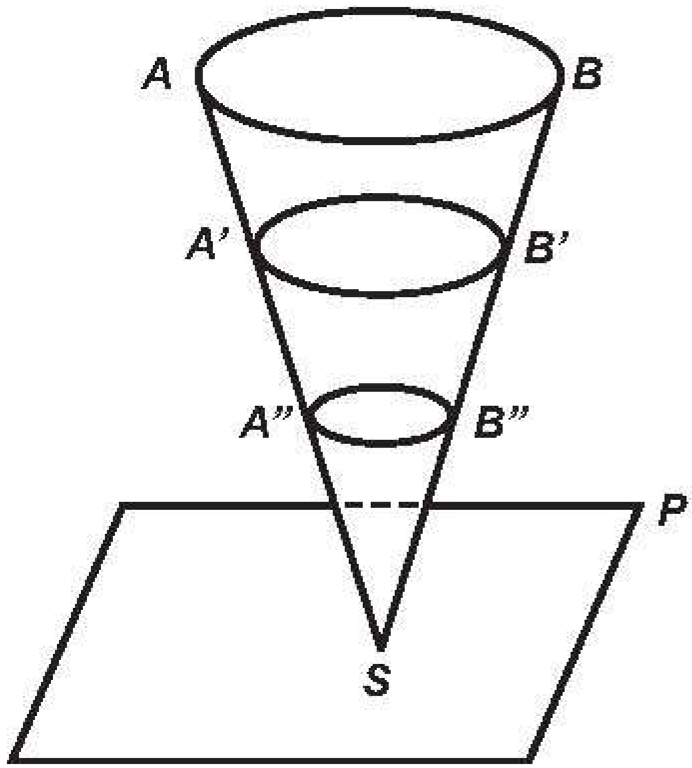



Fig. 5

De cette conception de la vie mentale inférieure peut se déduire les lois de l'association des idées. Mais avant d'approfondir ce point, montrons l'insuffisance des théories courantes de l'association.

Que toute idée surgissant dans l'esprit ait un rapport de ressemblance ou de contiguïté avec l'état mental antérieur, c'est incontestable ; mais une affirmation de ce genre ne nous renseigne pas sur le mécanisme de l'association, et **[182]**même, à vrai dire, ne nous apprend absolument rien. On chercherait vainement, en effet, deux idées qui n'aient pas entre elles quelque trait de ressemblance ou ne se touchent pas par quelque côté. S'agit-il de ressemblance ? Si profondes que soient les différences qui séparent deux images, on trouvera toujours, en remontant assez haut, un genre commun auquel elles appartiennent, et par conséquent une ressemblance qui leur serve de trait d'union. Considère-ton la contiguïté ? Une perception A, comme nous le disions plus haut, n'évoque par « contiguïté » une ancienne image B que si elle nous rappelle d'abord une image A' qui lui

ressemble, car c'est un souvenir A', et non pas la perception A, qui touche réellement B dans la mémoire. Si éloignés qu'on suppose donc les deux termes A et B l'un de l'autre, il pourra toujours s'établir entre eux un rapport de contiguïté si le terme intercalaire A' entretient avec A une ressemblance suffisamment lointaine. Cela revient à dire qu'entre deux idées quelconques, choisies au hasard, il y a toujours ressemblance et toujours, si l'on veut, contiguïté, de sorte qu'en découvrant un rapport de contiguïté ou de ressemblance entre deux représentations qui se succèdent, on n'explique pas du tout pourquoi l'une évoque l'autre.

La véritable question est de savoir comment s'opère la sélection entre une infinité de souvenirs qui tous ressemblent par quelque côté à la perception présente, et pourquoi un seul d'entre eux, – celui-ci plutôt que celui-là, – émerge à la lumière de la conscience[274]. Mais à cette question l'associationnisme ne peut répondre, parce qu'il a érigé les idées et les images en entités indépendantes, flottant, à la manière des atomes d'Épicure, dans un espace intérieur, se rapprochant, s'accrochant entre elles quand le hasard les**[183]** amène dans la sphère d'attraction les unes des autres. Et en approfondissant la doctrine sur ce point, on verrait que son tort a été d'*intellectualiser* trop les idées, de leur attribuer un rôle tout spéculatif, d'avoir cru qu'elles existent pour elles et non pour nous, d'avoir méconnu le rapport qu'elles ont à l'activité du vouloir. Si les souvenirs errent, indifférents, dans une conscience inerte et amorphe, il n'y a aucune raison pour que la perception présente attire de préférence l'un d'eux : je ne pourrai donc que constater la rencontre, une fois produite, et parler de ressemblance ou de contiguïté – ce qui revient, au fond, à reconnaître vaguement que les états de conscience ont des affinités les uns pour les autres.

Mais cette affinité même, qui prend la double forme de la contiguïté et de la ressemblance, l'associationnisme n'en peut fournir aucune explication. La tendance générale à s'associer demeure aussi obscure, dans cette doctrine, que les formes particulières de l'association. Ayant érigé les souvenirs-images

individuels en choses toutes faites, données telles quelles au cours de notre vie mentale, l'associationnisme est réduit à supposer entre ces objets des attractions mystérieuses, dont on ne saurait même pas dire à l'avance, comme de l'attraction physique, par quels phénomènes elles se manifesteront. Pourquoi une image qui, par hypothèse, se suffit à elle-même, viserait-elle en effet à s'en agréger d'autres, ou semblables, ou données en contiguïté avec elle ? Mais la vérité est que cette image indépendante est un produit artificiel et tardif de l'esprit. En fait, nous percevons les ressemblances avant les individus qui se ressemblent, et, dans un agrégat de parties contiguës, le tout avant les parties. Nous allons de la ressemblance aux objets**[184]** ressemblants, en brodant sur la ressemblance, ce canevas commun, la variété des différences individuelles. Et nous allons aussi du tout aux parties, par un travail de décomposition dont on verra plus loin la loi, et qui consiste à morceler, pour la plus grande commodité de la vie pratique, la continuité du réel. L'*association* n'est donc pas le fait primitif ; c'est par une *dissociation* que nous débutons, et la tendance de tout souvenir à s'en agréger d'autres s'explique par un retour naturel de l'esprit à l'unité indivisée de la perception.

Mais nous découvrons ici le vice radical de l'associationnisme. Étant donnée une perception présente qui forme tour à tour, avec des souvenirs divers, plusieurs associations successives, il y a deux manières, disions-nous, de concevoir le mécanisme de cette association. On peut supposer que la perception reste identique à elle-même, véritable atome psychologique qui s'en agrège d'autres au fur et à mesure que ces derniers passent à côté de lui. Tel est le point de vue de l'associationnisme. Mais il y en a un second, et c'est celui-là précisément que nous avons indiqué dans notre théorie de la reconnaissance. Nous avons supposé que notre personnalité tout entière, avec la totalité de nos souvenirs, entrait, indivisée, dans notre perception présente. Alors, si cette perception évoque tour à tour des souvenirs différents, ce n'est pas par une adjonction mécanique d'éléments de plus en plus nombreux qu'elle attirerait, immobile, autour d'elle ; c'est par une dilatation de notre

conscience tout entière, qui, s'étalant alors sur une plus vaste surface, peut pousser plus loin l'inventaire détaillé de sa richesse. Tel, un amas nébuleux, vu dans des télescopes de plus en plus **[185]**puissants, se résout en un nombre croissant d'étoiles. Dans la première hypothèse (qui n'a guère pour elle que son apparente simplicité et son analogie avec un atomisme mal compris), chaque souvenir constitue un être indépendant et figé, dont on ne peut dire ni pourquoi il vise à s'en agréger d'autres, ni comment il choisit, pour se les associer en vertu d'une contiguïté ou d'une ressemblance, entre mille souvenirs qui auraient des droits égaux. Il faut supposer que les idées s'entrechoquent au hasard, ou qu'il s'exerce entre elles des forces mystérieuses, et l'on a encore contre soi le témoignage de la conscience, qui ne nous montre jamais des faits psychologiques flottant à l'état indépendant. Dans la seconde, on se borne à constater la solidarité des faits psychologiques, toujours donnés ensemble à la conscience immédiate comme un tout indivisé que la réflexion seule morcelle en fragments distincts. Ce qu'il faut expliquer alors, ce n'est plus la cohésion des états internes, mais le double mouvement de contraction et d'expansion par lequel la conscience resserre ou élargit le développement de son contenu. Mais ce mouvement se déduit, comme nous allons voir, des nécessités fondamentales de la vie ; et il est aisé de voir aussi pourquoi les « associations » que nous paraissons former le long de ce mouvement épuisent tous les degrés successifs de la contiguïté et de la ressemblance.

Supposons en effet, un instant, que notre vie psychologique se réduise aux seules fonctions sensori-motrices. En d'autres termes, plaçons-nous, dans la figure schématique que nous avons tracée (page 211), à ce point S qui correspondrait à la plus grande simplification possible de notre vie mentale. Dans cet état, toute perception se prolonge d'elle-même en réactions appropriées, car les perceptions analogues antérieures ont monté des appareils moteurs plus**[186]** ou moins complexes qui n'attendent, pour entrer en jeu, que la répétition du même appel. Or il y a, dans ce mécanisme, une *association par ressemblance,* puisque la perception présente agit en vertu de sa similitude avec les

perceptions passées, et il y a là aussi une *association par contiguïté*, puisque les mouvements consécutifs à ces perceptions anciennes se reproduisent, et peuvent même entraîner à leur suite un nombre indéfini d'actions coordonnées à la première. Nous saisissons donc ici, à leur source même et presque confondues ensemble – non point pensées, sans doute, mais jouées et vécues, – l'association par ressemblance et l'association par contiguïté. Ce ne sont pas là des formes contingentes de notre vie psychologique. Elles représentent les deux aspects complémentaires d'une seule et même tendance fondamentale, la tendance de tout organisme à extraire d'une situation donnée ce qu'elle a d'utile, et à emmagasiner la réaction éventuelle, sous forme d'habitude motrice, pour la faire servir à des situations du même genre.

Transportons-nous maintenant, d'un seul bond, à l'autre extrémité de notre vie mentale. Passons, selon notre méthode, de l'existence psychologique simplement « jouée » à celle qui serait exclusivement « rêvée ». Plaçons-nous, en d'autres termes, sur cette base AB de la mémoire (page 211) où se dessinent dans leurs moindres détails tous les événements de notre vie écoulée. Une conscience qui, détachée de l'action, tiendrait ainsi sous son regard la totalité de son passé, n'aurait aucune raison pour se fixer sur une partie de ce passé plutôt que sur une autre. En un sens, tous ses souvenirs différeraient de sa perception actuelle, car, si on les prend avec la multiplicité de leurs détails, deux souvenirs **[187]**ne sont jamais identiquement la même chose. Mais, en un autre sens, un souvenir *quelconque* pourrait être rapproché de la situation présente : il suffirait de négliger, dans cette perception et dans ce souvenir, assez de détails pour que la ressemblance seule apparût. D'ailleurs, une fois le souvenir relié à la perception, une multitude d'événements contigus au souvenir se rattacheraient du même coup à la perception – multitude indéfinie, qui ne se limiterait qu'au point où l'on choisirait de l'arrêter. Les nécessités de la vie ne sont plus là pour régler l'effet de la ressemblance et par conséquent de la contiguïté, et comme, au fond, tout se ressemble, il s'ensuit que tout peut s'associer. Tout à l'heure, la

perception actuelle se prolongeait en mouvements déterminés ; maintenant elle se dissout en une infinité de souvenirs également possibles. En AB l'association provoquerait donc un choix arbitraire, comme en S une démarche fatale.

Mais ce ne sont là que deux limites extrêmes où le psychologue doit se placer tour à tour pour la commodité de l'étude, et qui, en fait, ne sont jamais atteintes. Il n'y a pas, chez l'homme au moins, d'état purement sensori-moteur, pas plus qu'il n'y a chez lui de vie imaginative sans un substratum d'activité vague. Notre vie psychologique normale oscille, disions-nous, entre ces deux extrémités. D'un côté l'état sensori-moteur S oriente la mémoire, dont il n'est, au fond, que l'extrémité actuelle et active ; et d'autre part cette mémoire elle-même, avec la totalité de notre passé, exerce une poussée en avant pour insérer dans l'action présente la plus grande partie possible d'elle-même. De ce double effort, résultent, à tout instant, une multitude indéfinie d'*états* possibles de la mémoire, états figurés par les coupes A'B', A″B″, etc., de notre schéma. Ce sont là,**[188]** disions-nous, autant de répétitions de notre vie passée tout entière. Mais chacune de ces coupes est plus ou moins ample, selon qu'elle se rapproche davantage de la base ou du sommet ; et, de plus, chacune de ces représentations complètes de notre passé n'amène à la lumière de la conscience que ce qui peut s'encadrer dans l'état sensori-moteur, ce qui, par conséquent, ressemble à la perception présente au point de vue de l'action à accomplir. En d'autres termes, la mémoire intégrale répond à l'appel d'un état présent par deux mouvements simultanés, l'un de translation, par lequel elle se porte tout entière au-devant de l'expérience et se contracte ainsi plus ou moins, sans se diviser, en vue de l'action, l'autre de rotation sur elle-même, par lequel elle s'oriente vers la situation du moment pour lui présenter la face la plus utile. À ces divers degrés de contraction correspondent les formes variées de l'association par ressemblance.

Tout se passe donc comme si nos souvenirs étaient répétés un nombre indéfini de fois dans ces mille et mille réductions possibles de notre vie passée[275]. Ils prennent une forme plus banale

quand la mémoire se resserre davantage, plus personnelle quand elle se dilate, et ils entrent ainsi dans une multitude illimitée de « systématisations » différentes. Un mot d'une langue étrangère, prononcé à mon oreille, peut me faire penser à cette langue en général ou à une voix qui le prononçait autrefois d'une certaine manière. Ces deux associations par ressemblance ne sont pas dues à l'arrivée accidentelle de deux représentations différentes que le hasard aurait amenées tour à tour dans la sphère d'attraction de la perception actuelle. Elles répondent à deux *dispositions* mentales diverses, à deux degrés distincts de tension **[189]**de la mémoire, ici plus rapprochée de l'image pure, là plus disposée à la réplique immédiate, c'est-à-dire à l'action. Classer ces systèmes, rechercher la loi qui les lie respectivement aux divers « tons » de notre vie mentale, montrer comment chacun de ces tons est déterminé lui-même par les nécessités du moment et aussi par le degré variable de notre effort personnel, serait une entreprise difficile : toute cette psychologie est encore à faire, et nous ne voulons même pas, pour le moment, nous y essayer. Mais chacun de nous sent bien que ces lois existent, et qu'il y a des rapports stables de ce genre. Nous savons, par exemple, quand nous lisons un roman d'analyse, que certaines associations d'idées qu'on nous dépeint sont vraies, qu'elles ont pu être vécues ; d'autres nous choquent ou ne nous donnent pas l'impression du réel, parce que nous y sentons l'effet d'un rapprochement mécanique entre des étages différents de l'esprit, comme si l'auteur n'avait pas su se tenir sur le plan qu'il avait choisi de la vie mentale. La mémoire a donc bien ses degrés successifs et distincts de tension ou de vitalité, malaisés à définir, sans doute, mais que le peintre de l'âme ne peut pas brouiller entre eux impunément. La pathologie vient d'ailleurs confirmer ici – sur des exemples grossiers, il est vrai, – une vérité dont nous avons tous l'instinct. Dans les « amnésies systématisées » des hystériques, par exemple, les souvenirs qui paraissent abolis sont réellement présents ; mais ils se rattachent tous, sans doute, à un certain ton déterminé de vitalité intellectuelle, où le sujet ne peut plus se placer.

S'il y a ainsi des *plans différents,* en nombre indéfini, pour l'association par ressemblance, il en est de même de l'association par contiguïté. Dans le plan extrême qui représente la base de la mémoire, il n'y a pas de souvenir qui ne soit lié, par contiguïté, à la totalité des événements qui le**[190]** précèdent et aussi de ceux qui le suivent. Tandis qu'au point où se concentre notre action dans l'espace, la contiguïté ne ramène, sous forme de mouvement, que la réaction immédiatement consécutive à une perception semblable antérieure. En fait, toute association par contiguïté implique une position de l'esprit intermédiaire entre ces deux limites extrêmes. Si l'on suppose, ici encore, une foule de répétitions possibles de la totalité de nos souvenirs, chacun de ces exemplaires de notre vie écoulée se découpera, à sa manière, en tranches déterminées, et le mode de division ne sera pas le même si l'on passe d'un exemplaire à un autre, parce que chacun d'eux est précisément caractérisé par la nature des souvenirs dominants auxquels les autres souvenirs s'adossent comme à des points d'appui. Plus on se rapproche de l'*action*, par exemple, plus la contiguïté tend à participer de la ressemblance et à se distinguer ainsi d'un simple rapport de succession chronologique : c'est ainsi qu'on ne saurait dire des mots d'une langue étrangère, quand ils s'évoquent les uns les autres dans la mémoire, s'ils s'associent par ressemblance ou par contiguïté. Au contraire, plus nous nous détachons de l'action réelle ou possible, plus l'association par contiguïté tend à reproduire purement et simplement les images consécutives de notre vie passée. Il est impossible d'entrer ici dans une étude approfondie de ces divers systèmes. Il suffira de faire remarquer que ces systèmes ne sont point formés de souvenirs juxtaposés comme autant d'atomes. Il y a toujours quelques souvenirs dominants, véritables points brillants autour desquels les autres forment une nébulosité vague. Ces points brillants se multiplient à mesure que se dilate notre mémoire. Le processus de localisation d'un souvenir dans**[191]** le passé, par exemple, ne consiste pas du tout, comme on l'a dit, à plonger dans la masse de nos souvenirs comme dans un sac, pour en retirer des souvenirs de plus en plus rapprochés entre lesquels prendra place

le souvenir à localiser. Par quelle heureuse chance mettrions-nous justement la main sur un nombre croissant de souvenirs intercalaires ? Le travail de localisation consiste en réalité dans un effort croissant d'*expansion*, par lequel la mémoire, toujours présente tout entière à elle-même, étend ses souvenirs sur une surface de plus en plus large et finit par distinguer ainsi, dans un amas jusque-là confus, le souvenir qui ne retrouvait pas sa place. Ici encore, d'ailleurs, la pathologie de la mémoire nous fournirait des renseignements instructifs. Dans l'amnésie rétrograde, les souvenirs qui disparaissent de la conscience sont vraisemblablement conservés sur les plans extrêmes de la mémoire, et le sujet pourra les y retrouver par un effort exceptionnel, comme celui qu'il accomplit dans l'état d'hypnotisme. Mais, sur les plans inférieurs, ces souvenirs attendaient, en quelque sorte, l'image dominante à laquelle ils pussent s'adosser. Tel choc brusque, telle émotion violente, sera l'événement décisif auquel ils s'attacheront : et si cet événement, en raison de son caractère soudain, se détache du reste de notre histoire, ils le suivront dans l'oubli. On conçoit donc que l'oubli consécutif à un choc, physique ou moral, comprenne les événements immédiatement antérieurs – phénomène bien difficile à expliquer dans toutes les autres conceptions de la mémoire. Remarquons-le en passant : si l'on refuse d'attribuer quelque attente de ce genre aux souvenirs récents, et même relativement éloignés, le travail normal de la mémoire deviendra **[192]**inintelligible. Car tout événement dont le souvenir s'est imprimé dans la mémoire, si simple qu'on le suppose, a occupé un certain temps. Les perceptions qui ont rempli la première période de cet intervalle, et qui forment maintenant avec les perceptions consécutives un souvenir indivisé, étaient donc véritablement « en l'air » tant que la partie décisive de l'événement n'était pas encore produite. Entre la disparition d'un souvenir avec ses divers détails préliminaires et l'abolition, par l'amnésie rétrograde, d'un nombre plus ou moins grand de souvenirs antérieurs à un événement donné, il y a donc une simple différence de degré, et non pas de nature.

De ces diverses considérations sur la vie mentale inférieure découlerait une certaine conception de l'équilibre intellectuel. Cet équilibre ne sera évidemment faussé que par la perturbation des éléments qui lui servent de matière. Il ne saurait être question ici d'aborder les problèmes de pathologie mentale : nous ne pouvons cependant les éluder entièrement, puisque nous cherchons à déterminer la relation exacte du corps à l'esprit[276].

Nous avons supposé que l'esprit parcourait sans cesse l'intervalle compris entre ses deux limites extrêmes, le plan de l'action et le plan du rêve. S'agit-il d'une décision à prendre ? Ramassant, organisant la totalité de son expérience dans ce que nous appelons son caractère, il la fera converger vers des actions où vous trouverez, avec le passé qui leur sert de matière, la forme imprévue que la personnalité leur imprime ; mais l'action ne sera réalisable que si elle vient s'encadrer dans la situation actuelle, c'est-à-dire dans cet ensemble de circonstances qui naissent d'une certaine position déterminée du corps dans le temps et dans l'espace.**[193]** S'agit-il d'un travail intellectuel, d'une conception à former, d'une idée plus ou moins générale à extraire de la multiplicité des souvenirs ? Une grande marge est laissée à la fantaisie d'une part, au discernement logique de l'autre : mais l'idée, pour être viable, devra toucher à la réalité présente par quelque côté, c'est-à-dire pouvoir, de degré en degré et par des diminutions ou contractions progressives d'elle-même, être plus ou moins jouée par le corps en même temps que représentée par l'esprit. Notre corps, avec les sensations qu'il reçoit d'un côté et les mouvements qu'il est capable d'exécuter de l'autre, est donc bien ce qui fixe notre esprit, ce qui lui donne le lest et l'équilibre. L'activité de l'esprit déborde infiniment la masse des souvenirs accumulés, comme cette masse de souvenirs déborde infiniment elle-même les sensations et les mouvements de l'heure présente ; mais ces sensations et ces mouvements conditionnent ce qu'on pourrait appeler l'*attention à la vie*, et c'est pourquoi tout dépend de leur cohésion dans le travail normal de l'esprit, comme dans une pyramide qui se tiendrait debout sur sa pointe.

Qu'on jette d'ailleurs un coup d'œil sur la fine structure du système nerveux, telle que l'ont révélée des découvertes récentes[277]. On croira apercevoir partout des conducteurs, nulle part des centres. Des fils placés bout à bout et dont les extrémités se rapprochent sans doute quand le courant passe, voilà tout ce qu'on voit. Et voilà peut-être tout ce qu'il y a, s'il est vrai que le corps ne soit qu'un lieu de rendez-vous entre les excitations reçues et les mouvements accomplis, ainsi que nous l'avons supposé dans tout le cours de notre travail. Mais ces fils qui reçoivent du milieu extérieur**[194]** des ébranlements ou des excitations et qui les lui renvoient sous forme de réactions appropriées, ces fils si savamment tendus de la périphérie à la périphérie, assurent justement par la solidité de leurs connexions et la précision de leurs entrecroisements l'équilibre sensori-moteur du corps, c'est-à-dire son adaptation à la situation présente. Relâchez cette tension ou rompez cet équilibre : tout se passera comme si l'attention se détachait de la vie. Le rêve et l'aliénation ne paraissent guère être autre chose.

Nous parlions tout à l'heure de la récente hypothèse qui attribue le sommeil à une interruption de la solidarité entre neurones. Même si l'on n'accepte pas cette hypothèse (confirmée pourtant par de curieuses expériences), il faudra bien supposer pendant le sommeil profond une interruption au moins fonctionnelle de la relation établie dans le système nerveux entre l'excitation et la réaction motrice. De sorte que le rêve serait toujours l'état d'un esprit dont l'attention n'est pas fixée par l'équilibre sensori-moteur du corps. Et il paraît de plus en plus probable que cette détente du système nerveux est due à l'intoxication de ses éléments par les produits non éliminés de leur activité normale à l'état de veille. Or, le rêve imite de tout point l'aliénation. Non seulement tous les symptômes psychologiques de la folie se retrouvent dans le rêve – au point que la comparaison de ces deux états est devenue banale, – mais l'aliénation paraît bien avoir également son origine dans un épuisement cérébral, lequel serait causé, comme la fatigue normale, par l'accumulation de certains poisons spécifiques dans

les éléments du système nerveux[278]. On sait que l'aliénation est**[195]** souvent consécutive aux maladies infectieuses, et que d'ailleurs on peut reproduire expérimentalement avec des toxiques tous les phénomènes de la folie[279]. N'est-il pas vraisemblable, dès lors, que la rupture de l'équilibre mental dans l'aliénation tient tout simplement à une perturbation des relations sensori-motrices établies dans l'organisme ? Cette perturbation suffirait à créer une espèce de vertige psychique, et à faire ainsi que la mémoire et l'attention perdent contact avec la réalité. Qu'on lise les descriptions données par certains fous de leur maladie naissante : on verra qu'ils éprouvent souvent un sentiment d'étrangeté ou, comme ils disent, de « non-réalité », comme si les choses perçues perdaient pour eux de leur relief et de leur solidité[280]. Si nos analyses sont exactes, le sentiment concret que nous avons de la réalité présente consisterait en effet dans la conscience que nous prenons des mouvements effectifs par lesquels notre organisme répond naturellement aux excitations – de sorte que là où les relations se détendent ou se gâtent entre sensations et mouvements, le sens du réel s'affaiblit ou disparaît[281].

Il y aurait d'ailleurs ici une foule de distinctions à faire, non seulement entre les diverses formes de l'aliénation, mais encore entre l'aliénation proprement dite et ces scissions de la personnalité qu'une psychologie récente en a si curieusement rapprochée[282] [283]. Dans ces maladies de la personnalité, il semble que des groupes de souvenirs se détachent de la mémoire centrale et renoncent à leur solidarité avec les **[196]**autres. Mais il est rare qu'on n'observe pas aussi des scissions concomitantes de la sensibilité et de la motricité[284]. Nous ne pouvons nous empêcher de voir dans ces derniers phénomènes le véritable substrat matériel des premiers. S'il est vrai que notre vie intellectuelle repose tout entière sur sa pointe, c'est-à-dire sur les fonctions sensori-motrices par lesquelles elle s'insère dans la réalité présente, l'équilibre intellectuel sera diversement troublé selon que ces fonctions seront lésées d'une manière ou d'une autre. Or, à côté des lésions qui affectent la vitalité générale des fonctions sensori-motrices, affaiblissant ou abolissant ce que nous avons

appelé le sens du réel, il en est d'autres qui se traduisent par une diminution mécanique, et non plus dynamique, de ces fonctions, comme si certaines connexions sensori-motrices se séparaient purement et simplement des autres. Si notre hypothèse est fondée, la mémoire sera très diversement atteinte dans les deux cas. Dans le premier, aucun souvenir ne sera distrait, mais tous les souvenirs seront moins lestés, moins solidement orientés vers le réel, d'où une rupture véritable de l'équilibre mental. Dans le second, l'équilibre ne sera pas rompu, mais il perdra de sa complexité. Les souvenirs conserveront leur aspect normal, mais renonceront en partie à leur solidarité, parce que leur base sensori-motrice, au lieu d'être pour ainsi dire chimiquement altérée, sera mécaniquement diminuée. Pas plus dans un cas que dans l'autre, d'ailleurs, les souvenirs ne seront directement atteints ou lésés.

L'idée que le corps conserve des souvenirs sous forme de dispositifs cérébraux, que les pertes et les diminutions de la mémoire consistent dans la destruction plus ou moins**[197]** complète de ces mécanismes, l'exaltation de la mémoire et l'hallucination au contraire dans une exagération de leur activité, n'est donc confirmée ni par le raisonnement ni par les faits. La vérité est qu'il y a un cas, un seul, où l'observation semblerait d'abord suggérer cette vue : nous voulons parler de l'aphasie, ou plus généralement des troubles de la reconnaissance auditive ou visuelle. C'est le seul cas où l'on puisse assigner à la maladie un siège constant dans une circonvolution déterminée du cerveau ; mais c'est précisément aussi le cas où l'on n'assiste pas à l'arrachement mécanique et tout de suite définitif de tels et tels souvenirs, mais plutôt à l'affaiblissement graduel et fonctionnel de l'ensemble de la mémoire intéressée. Et nous avons expliqué comment la lésion cérébrale pouvait occasionner cet affaiblissement, sans qu'il faille supposer en aucune manière une provision de souvenirs accumulée dans le cerveau. Ce qui est réellement atteint, ce sont les régions sensorielles et motrices correspondant à ce genre de perception, et surtout les annexes qui permettent de les actionner intérieurement, de sorte que le

souvenir, ne trouvant plus à quoi se prendre, finit par devenir pratiquement impuissant : or, en psychologie, impuissance signifie inconscience. Dans tous les autres cas, la lésion observée ou supposée, jamais nettement localisée, agit par la perturbation qu'elle apporte à l'ensemble des connexions sensori-motrices, soit qu'elle altère cette masse soit qu'elle la fragmente : d'où une rupture ou une simplification de l'équilibre intellectuel, et, par ricochet, le désordre ou la disjonction des souvenirs. La doctrine qui fait de la mémoire une fonction immédiate du cerveau, doctrine qui **[198]**soulève des difficultés théoriques insolubles, doctrine dont la complication défie toute imagination et dont les résultats sont incompatibles avec les données de l'observation intérieure, ne peut donc même pas compter sur l'appui de la pathologie cérébrale. Tous les faits et toutes les analogies sont en faveur d'une théorie qui ne verrait dans le cerveau qu'un intermédiaire entre les sensations et les mouvements, qui ferait de cet ensemble de sensations et de mouvements la pointe extrême de la vie mentale, pointe sans cesse insérée dans le tissu des événements, et qui, attribuant ainsi au corps l'unique fonction d'orienter la mémoire vers le réel et de la relier au présent, considérerait cette mémoire même comme absolument indépendante de la matière. En ce sens le cerveau contribue à rappeler le souvenir utile, mais plus encore à écarter provisoirement tous les autres. Nous ne voyons pas comment la mémoire se logerait dans la matière ; mais nous comprenons bien – selon le mot profond d'un philosophe contemporain, – que « la matérialité mette en nous l'oubli[285] ».

254 Voir chapitre II, p. 172-175.

255 Bergson s'en prend à « l'associationnisme », adversaire qui lui permet de préciser ses propres options. Le terme renvoie à une constellation d'auteurs possédant entre eux des airs de famille. Il faudrait distinguer entre plusieurs types d'associationnisme, quand bien même on ne remonterait pas jusqu'à Aristote (*De la mémoire et de la réminiscence*). Chez Hume, la ressemblance, la contiguïté et la causalité sont des relations qui régulent, mais ne déterminent pas, la transition d'une idée ou impression à une autre (*Traité de la nature humaine*, I, « De l'entendement », I, IV et III, VI). Chez Hartley, l'associationnisme implique des hypothèses sur les causes neurologiques (vibratoires) de l'association (*Observations on Man, his Duties and his Expectations*, 1749). Enfin, il faut évoquer l'associationnisme tel qu'il se développe au XIX e siècle à la suite de James Mill en Angleterre (voir Théodule Ribot, *La Psychologie anglaise contemporaine*, *op. cit.*), mais aussi de Herbart en Allemagne (sur la différence entre la conception herbartienne des processus mentaux et celles des associationnistes britanniques, voir Gary Hatfield, *The Natural and the Normative*, Cambridge [Massachusetts], MIT Press, 1990, p. 117-128, en particulier p. 122). C'est de l'associationnisme de type britannique que part un neurologue comme Theodor Meynert lorsqu'il entend comprendre la manière dont la mécanique cérébrale détermine le jeu de nos pensées : les voies qui relient les régions corticales entre elles forment autant de « systèmes d'association » qui permettent la liaison des représentations présentes et passées (« Zur Mechanik des Gehirbaues », in *Sammlung von Populär-Wissenschaflichen Vorträgen*, Vienne et Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1892, p. 28 ; l'exemple d'association d'idées dont il se sert dans ce passage est explicitement emprunté à Stuart Mill).Aux yeux de Bergson, l'erreur de l'associationnisme est double : non seulement il suppose la primauté d'atomes mentaux (sensations, idées) préexistant aux relations qui les unissent, mais il a pour effet d'homogénéiser les termes et de distinguer faiblement le percept et le souvenir en termes de degré de vivacité.

256 Ce point est repris dans la seconde des deux conférences données à Oxford en 1911, « La perception du changement », in *La Pensée et le Mouvant*, *op. cit.*, p. 168-170.

257 Formule particulièrement dense qui rappelle que le dualisme bergsonien n'est qu'une face du projet philosophique de *Matière et mémoire* : combattre la matérialisation de la mémoire (qui fait du souvenir l'épiphénomène d'une modification cérébrale), c'est aussi rejeter l'idéalisation de la sensation (qui néglige son caractère extensif et la différence radicale entre conscience du présent et souvenir), d'où l'indissociabilité entre métaphysique et psychologie.

258 La différence entre esprit et conscience s'impose au XIX e siècle dans des domaines divers. S'inscrivant dans une longue tradition, Hermann von Helmholtz propose la notion d'une inférence inconsciente comme explication de la perception visuelle dans son *Handbuch der physiologischen Optik* [*Optique physiologique*] (Leipzig, Voss, 1867, § 26 ; voir Gary Hatfield, « Perception as unconscious inference », in *Perception and the Physical World*, dir. D. Heyer et R. Mausfeld, New York, John Wiley and sons, 2002, p. 115-143). Le philosophe Karl Robert Eduard von Hartmann (1842-1906) publie en 1867 une *Philosophie des Unbewussten* [*Philosophie de l'inconscient*] (rééd. Berlin, Dunker, 1876). Dans *An Examination of the Philosophy of sir William Hamilton* (in *Collected Works*, Londres, Routledge, t. IX, 1865), John Stuart Mill consacre le chapitre XV (p. 272-285) à la doctrine des « modifications mentales inconscientes » que défend cet auteur. Dans le chapitre XIII de ses *Principles of Mental Physiology* [1874] (rééd. Londres, P. Kegan and Co, 1896), William Carpenter introduit son concept de « cérébration inconsciente » (*unconscious cerebration*) ou « modification mentale latente » : ainsi, lorsqu'un nom nous vient tandis que nous avions abandonné sa recherche, Carpenter estime que nous devons attribuer au cerveau l'activité qui nous a permis d'identifier ce mot. L'idée que le cerveau peut accomplir une opération intellectuelle sans que la conscience en porte témoignage n'est, dit-il, que « l'expression physiologique d'une doctrine qui a été répandue parmi les métaphysiciens de l'Allemagne de l'époque de Leibniz à nos jours » (*ibid.*, p. 515 ; nous traduisons). Sur l'écho au XIX e siècle de cette idée que la pensée inconsciente est en fait l'opération du cerveau, voir Marcel Gauchet, *L'Inconscient cérébral*, Seuil, 1992. Bergson veut montrer que la représentation inconsciente peut être acceptée indépendamment d'un cadre de pensée opposant intermittence de la conscience et continuité de l'existence d'un cerveau qui archive le souvenir ou opère à notre insu sur des contenus latents.

259 Voir p. 68.

260 La raison invoquée par Bergson pour admettre des représentations inconscientes est bien différente de celles que peuvent alléguer William Hamilton ou Carpenter. Il pose une symétrie entre les choses qui subsistent dans l'espace tout en étant présentement inaperçues et les états mentaux qui subsistent dans la mémoire sans être présentement remémorés. La portée de cette symétrie ne peut être saisie qu'à la lumière de la réflexion sur l'existence, qui va suivre.

261 Voir Kant, *Critique de la raison pure*, « Analytique des Principes », Seconde analogie de l'expérience, et la distinction entre succession seulement subjective et succession objective dans l'appréhension du divers. Même si l'ordre dans lequel j'appréhende successivement les parties de la maison est contingent et que la succession de mes perceptions reste subjective, chaque série perceptive permet de retrouver une distribution de ces parties dans l'espace qui demeure elle-même invariante. C'est ce que Bergson appelle ici ordre « nécessaire » de mes représentations des objets dans l'espace par opposition à la contingence de leur succession dans l'esprit.

262 Dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson identifiait l'exercice de la liberté à ces actes qui « émanent de notre personnalité entière » (*op. cit.*, p. 129). Il insistait déjà sur le caractère comme sur cette réalité du moi qui est le vrai présupposé concret de nos décisions (*ibid.*, p. 130), dont l'existence est attestée par le fait que nos actions l'expriment et lui ressemblent.

263 Bergson va exposer une théorie des critères de l'existence : nous reconnaissons une chose comme existante dans la mesure où a) elle est donnée à la conscience ; b) elle est liée avec d'autres moments de l'expérience (à la différence des contenus du rêve, par exemple). Il est tentant pour le sens commun d'opposer les deux critères comme ayant chacun un champ d'application différent. La participation à la conscience concernerait l'existence de nos états, celui de la participation à l'ordre causal du monde celle des choses hors de nous. Mais selon Bergson, les deux critères entrent toujours dans la détermination d'un segment de la réalité, quel qu'il soit. La théorie de la matière du premier chapitre a déjà montré que la sphère pratique opère une sélection parmi les choses existantes, lesquelles sont toujours à la lisière de la représentation ou de la perceptibilité (p. 76). Le point physique a, selon Bergson, une « perception » de l'univers entier (p. 78) et la conscience explicite est donc perception seulement partielle. À l'inverse, le passé agit en nous quand bien même l'exercice d'une liberté enracinée dans une histoire se distinguerait de l'instanciation des lois causales de l'univers. Notre passé peut donc être reconnu exister quand bien même il ne serait que partiellement accessible à la conscience, en vertu d'une symétrie dans l'usage des critères.

264 Dès lors que l'attention plus ou moins exclusive pour le présent dans sa relation à l'avenir est dictée par l'« orientation même de notre vie psychologique », elle s'explique sans pour autant se trouver justifiée. La philosophie qui reconnaît la survivance du passé suppose, comme Bergson l'écrit dans l'« Introduction à la métaphysique », d'« invertir la direction habituelle du travail de la pensée » (*La Pensée et le Mouvant*, *op. cit.*, p. 214).

265 En exposant comment s'unissent les deux mémoires, Bergson va faire deux choses. Il va d'une part décrire l'articulation du passé et du présent à travers l'image du cône, et d'autre part esquisser une typologie, sinon des caractères, du moins des attitudes vis-à-vis du présent de l'existence. Il décrit ainsi deux pôles extrêmes, d'une part le pôle du détachement du « rêveur », ou pôle de la vie contemplative, qui permet à la remémoration de prendre toute son ampleur, et d'autre part le pôle de l'impulsivité de celui qui vit dans le présent, ou pôle de la vie machinale, qui correspond à l'inhibition maximale du souvenir. Quelque part entre les deux pôles se situe l'équilibre et le « sens pratique » de celui qui utilise sa mémoire sans se laisser submerger par elle. Les deux pôles du « rêveur » et de la vie purement machinale ne vont pas sans une part de schématisation, comme le reconnaît Bergson ; mais son but est surtout de préparer le lecteur à reconnaître la multiplicité des plans de conscience, et la manière dont l'esprit se meut constamment entre dilatation et rétrécissement de la mémoire consciente.

266 KAY, *Memory and how to improve it*, New York, 1888, p. 18.

267 Mathias DUVAL, Théorie histologique du sommeil (*C. R. de la Soc. de Biologie*, 1895, p. 74). – Cf. LÉPINE, *Ibid.*, p. 85, et *Revue de Médecine*, août 1894, et surtout PUPIN, *Le neurone et les hypothèses histologiques*, Paris. 1896.

268 WINSLOW, *Obscure Diseases of the Brain*, p. 250 et suiv. – RIBOT, *Maladies de la mémoire*, p. 139 et suiv. – MAURY, *Le sommeil et les rêves*, Paris, 1878, p. 439. – EGGER, Le moi des mourants (*Revue Philosophique*, janvier et octobre 1896). – Cf. le mot de BALL : « La mémoire est une faculté qui ne perd rien et enregistra tout. » (Cité par ROUILLARD, *Les amnésies*. Thèse de méd., Paris, 1885, p. 25.)

269 Bergson reprend ici l'expression de Thomas Huxley (voir *supra*, p. 304, note 12) et en détourne le sens. Il ne s'agit pas dans le cas présent d'une conscience épiphénoménale comme celle que Huxley reconnaît aux animaux, mais d'une vie machinale, réduite à l'habitude, et où le souvenir serait constamment inhibé.

270 Bergson présente dans *La Pensée et le Mouvant* (*op. cit.*, Introduction, 2e partie, p. 53 *sq.*) le développement de sa réflexion sur les idées générales. Il y a trois domaines, soutient-il, où l'on rencontre des « généralités objectives » : la vie, la matière (ce qu'on nommerait aujourd'hui les espèces naturelles ou « *natural kinds* ») et l'activité humaine, en particulier technologique. Voir l'analyse de Georges Canguilhem, « Le concept et la vie » [1966], in *Étudesd'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 1983, p. 335-364.

271 Le problème des idées générales est abordé ici par Bergson sous la forme d'un débat entre deux positions, celle des nominalistes et celle des conceptualistes. « Pour généraliser, il faut d'abord abstraire » est une formule par laquelle Bergson exprime la difficulté du nominalisme : la généralisation que consacre l'usage des noms n'est possible que sous une condition tacite et non explicitée, que le conceptualiste veut précisément identifier avec la théorie de l'abstraction. « Pour abstraire utilement, il faut généraliser » exprime la difficulté symétrique du conceptualisme – si l'abstraction est dissociation entre propriétés distinctes, elle ne permet pas de comprendre comment nous en venons à considérer ces propriétés comme des types généraux. Berkeley serait l'exemple historique d'une défense de la position nominaliste, et Locke, celui d'une défense de la position conceptualiste. Comme souvent, Bergson s'intéresse moins à la lettre des doctrines qu'à la manière dont celles-ci exemplifient des tendances de l'esprit, des solutions que celui-ci peut être tenté d'adopter. En commençant son exposé par la position nominaliste, le philosophe prend des distances avec la chronologie, puisque l'introduction aux *Principes de la connaissance humaine* de Berkeley (§ 7 *sq.*) opère une critique de la théorie lockéenne de l'abstraction contenue dans l'*Essai sur l'entendement humain* (II, XI), qui lui est antérieur.

272 Dans un passage de *LaPensée sauvage* (Plon, 1962, chap. V, p. 180), Claude Lévi-Strauss a contesté le bien-fondé de cette formule. Selon lui, l'herbivore s'intéresse toujours à un type de végétaux, et non au végétal en général. Il est doté d'un discernement qui corrèle ses perceptions à la particularité de ses mœurs alimentaires. Cette objection est-elle probante ? Le point qui intéresse Bergson est que la formation des concepts comme l'attention à l'individuel supposent dans l'expérience une perception des choses semblables comme semblables, perception qui n'exige ni l'abstraction du concept ni la saisie de l'individuel. On peut considérer la classe des objets tenus pour semblables par un individu d'une espèce donnée comme plus ou moins étendue sans cesser de considérer la perception commune comme le domaine de la généralité, qui n'exige pas d'opération abstractive.

273 Voir p. 321, note 41.

274 L'associationnisme constate que les pensées et les souvenirs forment des chaînes et que des relations d'un type défini les relient. Mais il échoue à dire pourquoi telle pensée surgit plutôt qu'une autre, car il peut indifféremment rationaliser *a posteriori* les associations les plus diverses. La position de Bergson est donc symétrique de celle qu'exprime John Stuart Mill dans son *Système de logique* (VI, chap. III et IV). Mill voit dans les lois de l'association

l'instrument d'une connaissance faiblement prédictive, comme peut l'être dans le domaine de la connaissance de la nature la science des marées. Bergson rejette le projet explicatif de l'associationnisme au lieu d'y voir la possibilité d'une connaissance approchée.

275 Exposé de la théorie des plans de conscience dont Bergson a soutenu, dans le premier Avant-propos, qu'elle était le point de départ de son travail (voir Annexe).

276 Dans *L'État mental des hystériques* de Pierre Janet (Paris, Rueff, 1894, p. 298), une des sources de Bergson en ce qui concerne la pathologie mentale, ce dernier renvoie au principe de Claude Bernard (connu à travers la formulation que lui avait donnée précédemment Broussais) : « les lois de la maladie sont les mêmes que celles de la santé et […] il n'y a dans celle-là que l'exagération ou la diminution des phénomènes qui se trouvaient déjà dans celle-ci ». Une théorie de l'équilibre intellectuel contient dans son principe le projet d'une explication des formes du déséquilibre qui tire profit de ses propositions. Ainsi, l'idée d'un rôle des connexions sensori-motrices dans l'attention au présent et dans la régulation du flux des images-souvenirs implique un ensemble de prédictions au sujet de l'aliénation mentale comme déséquilibre. Bergson va chercher dans la littérature psychopathologique des éléments de vérification.

277 On pourrait s'étonner de voir Bergson revenir sur la « destination » du système nerveux, à laquelle il a déjà consacré des analyses, en particulier dans le chapitre I (p. 68-71). De fait, il y a un infléchissement de son propos, et les deux passages se complètent. Selon le chapitre I, le cerveau prépare des réponses motrices et ne fabrique pas de représentations. Dans le chapitre III, Bergson insiste sur le fait qu'il existe des réactions typiques ou des routines d'action, comme il existe des idées générales, les secondes développant réflexivement les premières. La relation de l'action à la pensée est celle de la généralité immergée dans la sphère pratique à la généralité détachée du concept, associée à des schémas moteurs qui sont ceux du langage articulé. Ce dernier point a une importance manifeste : au moment même où l'esprit produit la généralité détachée, il est encore inspiré par la généralité immergée de la réponse machinale, du réflexe et de l'habitude en leur empruntant les moyens qui sont les leurs. Le chapitre I était dualiste ; le chapitre III dépasse et intègre le dualisme dans une vision continuiste, qui anticipe sur la fin du chapitre IV (p. 272) et sur les conclusions du livre.

278 Cette idée a été développée récemment par divers auteurs. On en trouvera l'exposé très systématique dans le travail de COWLES, The mechanism of insanity, *American Journal of Insanity*, 1890-1891.

279 Voir surtout MOREAU DE TOURS, *Du hachisch*, Paris, 1845.

280 BALL, *Leçons sur les maladies mentales*, Paris, 1890, p. 608 et suiv. – Cf. une bien curieuse analyse : Visions, a Personal narrative (*Journal of mental science*, 1896, p. 284).

281 Voir plus haut, p. 185-186.

282 Pierre JANET, *Les accidents mentaux*, Paris, 1894, p. 292 et suiv. [22].

283 Dans le passage indiqué par Bergson en note, Pierre Janet montre la parenté entre des maladies dont les symptômes se situent sur des plans différents, l'hystérie (plan sensori-moteur des anesthésies, paralysies, contractures) et ce qu'il nomme psychasthénie (plan idéel des distractions, « attaques d'idées », changements de personnalité). Sur cette différence s'en greffe une autre : dans les deux cas, il y a « désagrégation mentale », mais dans l'hystérie, les phénomènes psychologiques forment des groupes nettement dissociés les uns des autres, tandis que dans la psychasthénie, le sujet est en proie à une décomposition mentale à la fois diffuse, fluente et généralisée dont il demeure conscient. Il semble que ce que Bergson appelle plus loin « rupture véritable de l'équilibre mental » correspond à la psychasthénie de Janet, et l'autre cas, celui où les souvenirs « renonce[ent] en partie à leur solidarité », au tableau hystérique.

284 Pierre JANET, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1889, p. 95 et suiv.

285 RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX*ᵉ *siècle*, 3ᵉ éd., p. 176.

# chapitre IV

## De la délimitation et de la fixation des images. – Perception et matière. – Âme et corps

Une conclusion générale découle des trois premiers**[199]** chapitres de ce livre : c'est que le corps, toujours orienté vers l'action, a pour fonction essentielle de limiter, en vue de l'action, la vie de l'esprit. Il est par rapport aux représentations un instrument de sélection, et de sélection seulement. Il ne saurait ni engendrer ni occasionner un état intellectuel[286]. S'agit-il de la perception ? Par la place qu'il occupe à tout instant dans l'univers, notre corps marque les parties et les aspects de la matière sur lesquels nous aurions prise : notre perception, qui mesure justement notre action virtuelle sur les choses, se limite ainsi aux objets qui influencent actuellement nos organes et préparent nos mouvements. Considère-t-on la mémoire ? Le rôle du corps n'est pas d'emmagasiner les souvenirs, mais simplement de choisir, pour l'amener à la conscience distincte par l'efficacité réelle qu'il lui confère, le souvenir utile, celui qui complétera et éclaircira la situation présente en vue de l'action finale. Il est vrai que cette seconde sélection est beaucoup moins rigoureuse que la première,

parce que notre expérience passée est une expérience individuelle et non plus**[200]** commune, parce que nous avons toujours bien des souvenirs différents capables de cadrer également avec une même situation actuelle, et que la nature ne peut pas avoir ici, comme dans le cas de la perception, une règle inflexible pour délimiter nos représentations. Une certaine marge est donc nécessairement laissée cette fois à la fantaisie ; et si les animaux n'en profitent guère, captifs qu'ils sont du besoin matériel, il semble qu'au contraire l'esprit humain presse sans cesse avec la totalité de sa mémoire contre la porte que le corps va lui entrouvrir : de là les jeux de la fantaisie et le travail de l'imagination – autant de libertés que l'esprit prend avec la nature. Il n'en est pas moins vrai que l'orientation de notre conscience vers l'action paraît être la loi fondamentale de notre vie psychologique.

Nous pourrions à la rigueur nous en tenir là, car c'est pour définir le rôle du corps dans la vie de l'esprit que nous avions entrepris ce travail[287]. Mais d'un côté nous avons soulevé en route un problème métaphysique que nous ne pouvons nous décider à laisser en suspens, et d'autre part nos recherches, quoique surtout psychologiques, nous ont laissé entrevoir à diverses reprises, sinon un moyen de résoudre le problème, au moins un côté par où l'aborder.

Ce problème n'est rien moins que celui de l'union de l'âme au corps. Il se pose à nous sous une forme aiguë, parce que nous distinguons profondément la matière de l'esprit. Et nous ne pouvons le tenir pour insoluble, parce que nous définissons esprit et matière par des caractères positifs, non par des négations. C'est bien véritablement dans la matière que la perception pure nous placerait, et bien réellement dans l'esprit même que nous pénétrerions **[201]**déjà avec la mémoire. D'autre part, la même observation psychologique qui nous a révélé la distinction de la matière et de l'esprit nous fait assister à leur union. Ou bien donc nos analyses sont entachées d'un vice originel, ou elles doivent nous aider à sortir des difficultés qu'elles soulèvent.

L'obscurité du problème, dans toutes les doctrines, tient à la double antithèse que notre entendement établit entre l'étendu et l'inétendu d'une part, la qualité et la quantité de l'autre[288]. Il est incontestable que l'esprit s'oppose d'abord à la matière comme une unité pure à une multiplicité essentiellement divisible, que de plus nos perceptions se composent de qualités hétérogènes alors que l'univers perçu semble devoir se résoudre en changements homogènes et calculables. Il y aurait donc l'inextension et la qualité d'un côté, l'étendue et la quantité de l'autre. Nous avons répudié le matérialisme, qui prétend faire dériver le premier terme du second ; mais nous n'acceptons pas davantage l'idéalisme, qui veut que le second soit simplement une construction du premier. Nous soutenons contre le matérialisme que la perception dépasse infiniment l'état cérébral ; mais nous avons essayé d'établir contre l'idéalisme que la matière déborde de tous côtés la représentation que nous avons d'elle, représentation que l'esprit y a pour ainsi dire cueillie par un choix intelligent. De ces deux doctrines opposées, l'une attribue au corps et l'autre à l'esprit un don de création véritable, la première voulant que notre cerveau engendre la représentation et la seconde que notre entendement dessine le plan de la nature[289]. Et contre ces deux doctrines nous invoquons le même témoignage, celui de la conscience, laquelle nous montre dans notre corps une image comme les autres, et dans notre entendement une certaine faculté de dissocier, de distinguer et d'opposer**[202]** logiquement, mais non pas de créer ou de construire. Ainsi, prisonniers volontaires de l'analyse psychologique et par conséquent du sens commun, il semble qu'après avoir exaspéré les conflits que le dualisme vulgaire soulève, nous ayons fermé toutes les issues que la métaphysique pouvait nous ouvrir.

Mais justement parce que nous avons poussé le dualisme à l'extrême, notre analyse en a peut-être dissocié les éléments contradictoires. La théorie de la perception pure d'un côté, de la mémoire pure de l'autre, préparerait alors les voies à un rapprochement entre l'inétendu et l'étendu, entre la qualité et la quantité.

Considère-t-on la perception pure ? En faisant de l'état cérébral le commencement d'une action et non pas la condition d'une perception, nous rejetions les images perçues des choses en dehors de l'image de notre corps ; nous replacions donc la perception dans les choses mêmes. Mais alors, notre perception faisant partie des choses, les choses participent de la nature de notre perception. L'étendue matérielle n'est plus, ne peut plus être cette étendue multiple dont parle le géomètre ; elle ressemble bien plutôt à l'extension indivisée de notre représentation. C'est dire que l'analyse de la perception pure nous a laissé entrevoir dans l'idée d'*extension* un rapprochement possible entre l'étendu et l'inétendu.

Mais notre conception de la mémoire pure devrait conduire, par une voie parallèle, à atténuer la seconde opposition, celle de la qualité et de la quantité. Nous avons séparé radicalement, en effet, le pur souvenir de l'état cérébral qui le continue et le rend efficace. La mémoire n'est donc à aucun degré une émanation de la matière ; bien au **[203]**contraire, la matière, telle que nous la saisissons dans une perception concrète qui occupe toujours une certaine durée, dérive en grande partie de la mémoire. Or, où est au juste la différence entre les qualités hétérogènes qui se succèdent dans notre perception concrète et les changements homogènes que la science met derrière ces perceptions dans l'espace ? Les premières sont discontinues et ne peuvent se déduire les unes des autres ; les seconds au contraire se prêtent au calcul. Mais pour qu'ils s'y prêtent, point n'est besoin d'en faire des quantités pures : autant vaudrait les réduire au néant. Il suffit que leur hétérogénéité soit assez diluée, en quelque sorte, pour devenir, de notre point de vue, pratiquement négligeable. Or, si toute perception concrète, si courte qu'on la suppose, est déjà la synthèse, par la mémoire, d'une infinité de « perceptions pures » qui se succèdent, ne doit-on pas penser que l'hétérogénéité des qualités sensibles tient à leur contraction dans notre mémoire, l'homogénéité relative des changements objectifs à leur relâchement naturel ? Et l'intervalle de la quantité à la qualité ne pourrait-il pas alors être diminué par des considérations de

*tension*, comme par celles d'extension la distance de l'étendu à l'inétendu[290] ?

Avant de nous engager dans cette voie, formulons le principe général de la méthode que nous voudrions appliquer. Nous en avons déjà fait usage dans un travail antérieur, et même, implicitement, dans le travail présent[291].

Ce qu'on appelle ordinairement un *fait*, ce n'est pas la réalité telle qu'elle apparaîtrait à une intuition immédiate, mais une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de la vie sociale. L'intuition pure, extérieure ou interne, est celle d'une continuité indivisée. Nous la fractionnons en éléments juxtaposés, qui répondent, ici à**[204]** des *mots* distincts, là à des *objets* indépendants. Mais justement parce que nous avons rompu ainsi l'unité de notre intuition originelle, nous nous sentons obligés d'établir entre les termes disjoints un lien, qui ne pourra plus être qu'extérieur et surajouté. À l'unité vivante, qui naissait de la continuité intérieure, nous substituons l'unité factice d'un cadre vide, inerte comme les termes qu'il maintient unis. Empirisme et dogmatisme s'accordent, au fond, à partir des phénomènes ainsi reconstitués, et diffèrent seulement en ce que le dogmatisme s'attache davantage à cette forme, l'empirisme à cette matière[292]. L'empirisme, en effet, sentant vaguement ce qu'il y a d'artificiel dans les rapports qui unissent les termes entre eux, s'en tient aux termes et néglige les rapports. Son tort n'est pas de priser trop haut l'expérience, mais au contraire de substituer à l'expérience vraie, à celle qui naît du contact immédiat de l'esprit avec son objet, une expérience désarticulée et par conséquent sans doute dénaturée, arrangée en tout cas pour la plus grande facilité de l'action et du langage. Justement parce que ce morcellement du réel s'est opéré en vue des exigences de la vie pratique, il n'a pas suivi les lignes intérieures de la structure des choses : c'est pourquoi l'empirisme ne peut satisfaire l'esprit sur aucun des grands problèmes, et même, quand il arrive à la pleine conscience de son principe, s'abstient de les poser. – Le dogmatisme découvre et dégage les difficultés sur lesquelles l'empirisme ferme les yeux ; mais, à vrai dire, il en cherche la solution dans la

voie que l'empirisme a tracée. Il accepte, lui aussi, ces phénomènes détachés, discontinus, dont l'empirisme se contente, et s'efforce simplement d'en faire une synthèse qui, n'ayant pas été **[205]**donnée dans une intuition, aura nécessairement toujours une forme arbitraire. En d'autres termes, si la métaphysique n'est qu'une construction, il y a plusieurs métaphysiques également vraisemblables, qui se réfutent par conséquent les unes les autres, et le dernier mot restera à une philosophie critique, qui tient toute connaissance pour relative et le fond des choses pour inaccessible à l'esprit. Telle est en effet la marche régulière de la pensée philosophique : nous partons de ce que nous croyons être l'expérience, nous essayons des divers arrangements possibles entre les fragments qui la composent apparemment, et, devant la fragilité reconnue de toutes nos constructions, nous finissons par renoncer à construire. – Mais il y aurait une dernière entreprise à tenter. Ce serait d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine*. L'impuissance de la raison spéculative, telle que Kant l'a démontrée, n'est peut-être, au fond, que l'impuissance d'une intelligence asservie à certaines nécessités de la vie corporelle et s'exerçant sur une matière qu'il a fallu désorganiser pour la satisfaction de nos besoins. Notre connaissance des choses ne serait plus alors relative à la structure fondamentale de notre esprit, mais seulement à ses habitudes superficielles et acquises, à la forme contingente qu'il tient de nos fonctions corporelles et de nos besoins inférieurs. La relativité de la connaissance ne serait donc pas définitive. En défaisant ce que ces besoins ont fait, nous rétablirions l'intuition dans sa pureté première et nous reprendrions contact avec le réel.

Cette méthode présente, dans l'application, des difficultés considérables et sans cesse renaissantes, parce qu'elle**[206]** exige, pour la solution de chaque nouveau problème, un effort entièrement nouveau. Renoncer à certaines habitudes de penser et même de percevoir est déjà malaisé : encore n'est-ce là que la partie négative du travail à faire ; et quand on l'a faite, quand on

s'est placé à ce que nous appelions le *tournant* de l'expérience, quand on a profité de la naissante lueur qui, éclairant le passage de l'*immédiat* à l'*utile*, commence l'aube de notre expérience humaine, il reste à reconstituer, avec les éléments infiniment petits que nous apercevons ainsi de la courbe réelle, la forme de la courbe même qui s'étend dans l'obscurité derrière eux. En ce sens, la tâche du philosophe, telle que nous l'entendons, ressemble beaucoup à celle du mathématicien qui détermine une fonction en partant de la différentielle. La démarche extrême de la recherche philosophique est un véritable travail d'intégration.

Nous avons tenté autrefois l'application de cette méthode au problème de la conscience, et il nous a paru que le travail utilitaire de l'esprit, en ce qui concerne la perception de notre vie intérieure, consistait dans une espèce de réfraction de la durée pure à travers l'espace, réfraction qui nous permet de séparer nos états psychologiques, de les amener à une forme de plus en plus impersonnelle, de leur imposer des noms, afin de les faire entrer dans le courant de la vie sociale[293]. Empirisme et dogmatisme prennent les états intérieurs sous cette forme discontinue, le premier s'en tenant aux états eux-mêmes pour ne voir dans le moi qu'une suite de faits juxtaposés, l'autre comprenant la nécessité d'un lien, mais ne pouvant plus trouver ce lien que dans une forme ou dans une force, – forme extérieure où s'insérerait l'agrégat, force indéterminée et pour ainsi**[207]** dire physique qui assurerait la cohésion des éléments. De là les deux points de vue opposés sur la question de la liberté : pour le déterminisme, l'acte est la résultante d'une composition mécanique des éléments entre eux ; pour ses adversaires, s'ils étaient rigoureusement d'accord avec leur principe, la décision libre devrait être un *fiat* arbitraire, une véritable création *ex nihilo*. – Nous avons pensé qu'il y aurait un troisième parti à prendre. Ce serait de nous replacer dans la durée pure, dont l'écoulement est continu, et où l'on passe, par gradations insensibles, d'un état à l'autre : continuité réellement vécue, mais artificiellement décomposée pour la plus grande commodité de la connaissance usuelle. Alors nous avons cru voir l'action sortir de ses antécédents par une évolution *sui generis*, de

telle sorte qu'on retrouve dans cette action les antécédents qui l'expliquent, et qu'elle y ajoute pourtant quelque chose d'absolument nouveau, étant en progrès sur eux comme le fruit sur la fleur. La liberté n'est nullement ramenée par là, comme on l'a dit, à la spontanéité sensible. Tout au plus en serait-il ainsi chez l'animal, dont la vie psychologique est surtout affective. Mais chez l'homme, être pensant, l'acte libre peut s'appeler une synthèse de sentiments et d'idées, et l'évolution qui y conduit une évolution raisonnable. L'artifice de cette méthode consiste simplement, en somme, à distinguer le point de vue de la connaissance usuelle ou utile et celui de la connaissance vraie. La durée *où nous nous regardons agir*, et où il est utile que nous nous regardions, est une durée dont les éléments se dissocient et se juxtaposent ; mais la durée *où nous agissons* est une durée où nos états se fondent les uns dans les autres, et c'est là que nous devons **[208]**faire effort pour nous replacer par la pensée dans le cas exceptionnel et unique où nous spéculons sur la nature intime de l'action, c'est-à-dire dans la théorie de la liberté.

Une méthode de ce genre est-elle applicable au problème de la matière ? La question est de savoir si, dans cette « diversité des phénomènes » dont Kant a parlé, la masse confuse à tendance extensive pourrait être saisie en deçà de l'espace homogène sur lequel elle s'applique et par l'intermédiaire duquel nous la subdivisons – de même que notre vie intérieure peut se détacher du temps indéfini et vide pour redevenir durée pure. Certes, l'entreprise serait chimérique de vouloir s'affranchir des conditions fondamentales de la perception extérieure. Mais la question est de savoir si certaines conditions, que nous tenons d'ordinaire pour fondamentales, ne concerneraient pas l'usage à faire des choses, le parti pratique à en tirer, bien plus que la connaissance pure que nous en pouvons avoir. Plus particulièrement, en ce qui regarde l'étendue concrète, continue, diversifiée et en même temps organisée, on peut contester qu'elle soit solidaire de l'espace amorphe et inerte qui la sous-tend, espace que nous divisons indéfiniment, où nous découpons des figures arbitrairement, et où le mouvement lui-même, comme

nous le disions ailleurs, ne peut apparaître que comme une multiplicité de positions instantanées, puisque rien n'y saurait assurer la cohésion du passé et du présent. On pourrait donc, dans une certaine mesure, se dégager de l'espace sans sortir de l'étendue, et il y aurait bien là un retour à l'immédiat, puisque nous percevons pour tout de bon l'étendue, tandis que nous ne faisons que concevoir l'espace à la manière d'un schème. Reprochera-ton à cette méthode d'attribuer arbitrairement à la connaissance immédiate une valeur privilégiée ?**[209]** Mais quelles raisons aurions-nous de douter d'une connaissance, l'idée même d'en douter nous viendrait-elle jamais, sans les difficultés et les contradictions que la réflexion signale, sans les problèmes que la philosophie pose ? Et la connaissance immédiate ne trouverait-elle pas alors en elle-même sa justification et sa preuve, si l'on pouvait établir que ces difficultés, ces contradictions, ces problèmes naissent surtout de la figuration symbolique qui la recouvre, figuration qui est devenue pour nous la réalité même, et dont un effort intense, exceptionnel, peut seul réussir à percer l'épaisseur ?

Choisissons tout de suite, parmi les résultats auxquels l'application de cette méthode peut conduire, ceux qui intéressent notre recherche. Nous nous bornerons d'ailleurs à des indications ; il ne peut être question ici de construire une théorie de la matière[294].

## I. – *Tout mouvement, en tant que passage d'un repos à un repos, est absolument indivisible.*

Il ne s'agit pas ici d'une hypothèse, mais d'un fait, qu'une hypothèse recouvre généralement.

Voici, par exemple, ma main posée au point A. Je la porte au point B, parcourant d'un trait l'intervalle. Il y a dans ce mouvement, tout à la fois, une image qui frappe ma vue et un acte que ma conscience musculaire saisit. Ma conscience me donne la

sensation intérieure d'un fait simple, car en A était le repos, en B est le repos encore, et entre A et B se place un acte indivisible ou tout au moins indivisé, passage du repos au repos, qui est le mouvement même. Mais ma vue perçoit le mouvement sous forme d'une ligne AB qui se parcourt, et cette ligne, comme tout **[210]**espace, est indéfiniment décomposable. Il semble donc d'abord que je puisse, comme je voudrai, tenir ce mouvement pour multiple ou pour indivisible, selon que je l'envisage dans l'espace ou dans le temps, comme une image qui se dessine hors de moi ou comme un acte que j'accomplis moi-même.

Toutefois, en écartant toute idée préconçue, je m'aperçois bien vite que je n'ai pas le choix, que ma vue elle-même saisit le mouvement de A en B comme un tout indivisible, et que si elle divise quelque chose, c'est la ligne supposée parcourue et non pas le mouvement qui la parcourt. Il est bien vrai que ma main ne va pas de A en B sans traverser les positions intermédiaires, et que ces points intermédiaires ressemblent à des étapes, en nombre aussi grand qu'on voudra, disposer tout le long de la route ; mais il y a entre les divisions ainsi marquées et des étapes proprement dites cette différence capitale qu'à une étape on s'arrête, au lieu qu'ici le mobile passe. Or le passage est un mouvement, et l'arrêt une immobilité. L'arrêt interrompt le mouvement ; le passage ne fait qu'un avec le mouvement même. Quand je vois le mobile passer en un point, je conçois sans doute qu'il *puisse* s'y arrêter ; et lors même qu'il ne s'y arrête pas, j'incline à considérer son passage comme un repos infiniment court, parce qu'il me faut au moins le temps d'y penser ; mais c'est mon imagination seule qui se repose ici, et le rôle du mobile est au contraire de se mouvoir. Tout point de l'espace m'apparaissant nécessairement comme fixe, j'ai bien de la peine à ne pas attribuer au mobile lui-même l'immobilité du point avec lequel je le fais pour un moment coïncider ; il me semble alors, quand je reconstitue le mouvement total, que le mobile a stationné un temps infiniment court à tous les points de sa trajectoire. Mais il**[211]** ne faudrait pas confondre les données des sens, qui perçoivent le mouvement, avec les artifices de l'esprit qui le recompose. Les sens, laissés à eux-

mêmes, nous présentent le mouvement réel, entre deux arrêts réels, comme un tout solide et indivisé. La division est l'œuvre de l'imagination, qui a justement pour fonction de fixer les images mouvantes de notre expérience ordinaire, comme l'éclair instantané qui illumine pendant la nuit une scène d'orage.

Nous saisissons ici, dans son principe même, l'illusion qui accompagne et recouvre la perception du mouvement réel. Le mouvement consiste visiblement à passer d'un point à un autre, et par suite à traverser de l'espace. Or l'espace traversé est divisible à l'infini, et comme le mouvement s'applique, pour ainsi dire, le long de la ligne qu'il parcourt, il paraît solidaire de cette ligne et divisible comme elle. Ne l'a-t-il pas dessinée lui-même ? N'en a-t-il pas traversé, tour à tour, les points successifs et juxtaposés ? Oui sans doute, mais ces points n'ont de réalité que dans une ligne tracée, c'est-à-dire immobile ; et par cela seul que vous vous représentez le mouvement, tour à tour, en ces différents points, vous l'y arrêtez nécessairement ; vos positions successives ne sont, au fond, que des arrêts imaginaires. Vous substituez la trajectoire au trajet, et parce que le trajet est sous-tendu par la trajectoire, vous croyez qu'il coïncide avec elle. Mais comment un *progrès* coïnciderait-il avec une *chose*, un mouvement avec une immobilité ?

Ce qui facilite ici l'illusion, c'est que nous distinguons des moments dans le cours de la durée, comme des positions sur le trajet du mobile. À supposer que le mouvement d'un point à un autre forme un tout indivisé, ce mouve**[212]**ment n'en remplit pas moins un temps déterminé, et il suffit qu'on isole de cette durée un instant indivisible pour que le mobile occupe à ce moment précis une certaine position, qui se détache ainsi de toutes les autres. L'indivisibilité du mouvement implique donc l'impossibilité de l'instant, et une analyse très sommaire de l'idée de durée va nous montrer en effet, tout à la fois, pourquoi nous attribuons à la durée des instants, et comment elle ne saurait en avoir. Soit un mouvement simple, comme le trajet de ma main quand elle se déplace de A en B. Ce trajet est donné à ma conscience comme un tout indivisé. Il dure, sans doute ; mais sa

durée, qui coïncide d'ailleurs avec l'aspect intérieur qu'il prend pour ma conscience, est compacte et indivisée comme lui. Or, tandis qu'il se présente, en tant que mouvement, comme un fait simple, il décrit dans l'espace une trajectoire que je puis considérer, pour simplifier les choses, comme une ligne géométrique ; et les extrémités de cette ligne, en tant que limites abstraites, ne sont plus des lignes mais des points indivisibles. Or, si la ligne que le mobile a décrite mesure pour moi la durée de son mouvement, comment le point où la ligne aboutit ne symboliserait-il pas une extrémité de cette durée ? Et si ce point est un indivisible de longueur, comment ne pas terminer la durée du trajet par un indivisible de durée ? La ligne totale représentant la durée totale, les parties de cette ligne doivent correspondre, semble-t-il, à des parties de la durée, et les points de la ligne à des moments du temps. Les indivisibles de durée ou moments du temps naissent donc d'un besoin de symétrie ; on y aboutit naturellement dès qu'on demande à l'espace une représentation intégrale de la durée. Mais voilà précisément l'erreur. Si la ligne AB symbolise la durée écoulée du mouvement accompli de A en B, elle ne**[213]** peut aucunement, immobile, représenter le mouvement s'accomplissant, la durée s'écoulant ; et de ce que cette ligne est divisible en partie, et de ce qu'elle se termine par des points, on ne doit conclure ni que la durée correspondante se compose de parties séparées ni qu'elle soit limitée par des instants.

Les arguments de Zénon d'Élée[295] n'ont pas d'autre origine que cette illusion. Tous consistent à faire coïncider le temps et le mouvement avec la ligne qui les sous-tend, à leur attribuer les mêmes subdivisions, enfin à les traiter comme elle. À cette confusion Zénon était encouragé par le sens commun, qui transporte d'ordinaire au mouvement les propriétés de sa trajectoire, et aussi par le langage, qui traduit toujours en espace le mouvement et la durée. Mais le sens commun et le langage sont ici dans leur droit, et même, en quelque sorte, font leur devoir, car envisageant toujours le *devenir* comme une *chose* utilisable, ils n'ont pas plus à s'inquiéter de l'organisation intérieure du

mouvement que l'ouvrier de la structure moléculaire de ses outils. En tenant le mouvement pour divisible comme sa trajectoire, le sens commun exprime simplement les deux faits qui seuls importent dans la vie pratique : 1° que tout mouvement décrit un espace ; 2° qu'en chaque point de cet espace le mobile *pourrait* s'arrêter. Mais le philosophe qui raisonne sur la nature intime du mouvement est tenu de lui restituer la mobilité qui en est l'essence, et c'est ce que ne fait pas Zénon. Par le premier argument (la Dichotomie) on suppose le mobile au repos, pour ne plus envisager ensuite que des étapes, en nombre indéfini, sur la ligne qu'il doit parcourir : vous chercheriez vainement, nous dit-on, comment il arriverait à franchir l'intervalle. Mais on prouve simplement ainsi qu'il est impossible de construire *a priori* **[214]** le mouvement avec des immobilités, ce qui n'a jamais fait de doute pour personne. L'unique question est de savoir si, le mouvement étant posé comme un fait, il y a une absurdité en quelque sorte rétrospective à ce qu'un nombre infini de points ait été parcouru. Mais nous ne voyons rien là que de très naturel, puisque le mouvement est un fait indivisé ou une suite de faits indivisés, tandis que la trajectoire est indéfiniment divisible. Dans le second argument (l'Achille), on consent à se donner le mouvement, on l'attribue même à deux mobiles, mais, toujours par la même erreur, on veut que ces mouvements coïncident avec leur trajectoire et soient, comme elle, arbitrairement décomposables. Alors, au lieu de reconnaître que la tortue fait des pas de tortue et Achille des pas d'Achille, de sorte qu'après un certain nombre de ces actes ou sauts indivisibles Achille aura dépassé la tortue, on se croit en droit de désarticuler comme on veut le mouvement d'Achille et comme on veut le mouvement de la tortue : on s'amuse ainsi à reconstruire les deux mouvements selon une loi de formation arbitraire, incompatible avec les conditions fondamentales de la mobilité. Le même sophisme apparaît plus clairement encore dans le troisième argument (la Flèche) qui consiste à conclure, de ce qu'on peut fixer des points sur la trajectoire d'un projectile, qu'on a le droit de distinguer des

moments indivisibles dans la durée du trajet. Mais le plus instructif des arguments de Zénon est peut-être le quatrième (le Stade), qu'on a, croyons-nous, bien injustement dédaigné, et dont l'absurdité n'est plus manifeste que parce qu'on y **[215]**voit étalé dans toute sa franchise le postulat dissimulé dans les trois autres[296]. Sans nous engager ici dans une discussion qui ne serait pas à sa place, bornons-nous à constater que le mouvement immédiatement perçu est un fait très clair, et que les difficultés ou contradictions signalées par l'école d'Élée concernent beaucoup moins le mouvement lui-même qu'une réorganisation artificielle, et non viable, du mouvement par l'esprit. Tirons d'ailleurs la conclusion de tout ce qui précède :

## II. – *Il y a des mouvements réels.*

Le mathématicien, exprimant avec plus de précision une idée du sens commun, définit la position par la distance à des points de repère ou à des axes, et le mouvement par la variation de la distance. Il ne connaît donc du mouvement que des changements de longueur ; et comme les valeurs absolues de la distance variable entre un point et un axe, par exemple, expriment tout aussi bien le déplacement de l'axe par rapport au point que celui du point par rapport à**[216]** l'axe, il attribuera indifféremment au même point le repos ou la mobilité. Si donc le mouvement se réduit à un changement de distance, le même objet devient mobile ou immobile selon les points de repère auxquels on le rapporte, et il n'y a pas de mouvement absolu.

Mais les choses changent déjà d'aspect quand on passe des mathématiques à la physique, et de l'étude abstraite du mouvement à la considération des changements concrets qui s'accomplissent dans l'univers[297]. Si nous sommes libres d'attribuer le repos ou le mouvement à tout point matériel pris isolément, il n'en est pas moins vrai que l'aspect de l'univers matériel change, que la configuration intérieure de tout système réel varie, et que

nous n'avons plus le choix ici entre la mobilité et le repos : le mouvement, quelle qu'en soit la nature intime, devient une incontestable réalité. Admettons qu'on ne puisse dire quelles parties de l'ensemble se meuvent ; il n'y en a pas moins du mouvement dans l'ensemble. Aussi ne faut-il pas s'étonner si les mêmes penseurs qui considèrent tout mouvement particulier comme relatif traitent de la totalité des mouvements comme d'un absolu. La contradiction a été relevée chez Descartes, qui, après avoir donné à la thèse de la relativité sa forme la plus radicale en affirmant que tout mouvement est « réciproque[298] », formule les lois du mouvement comme si le mouvement était un absolu[299]. Leibniz, et d'autres après lui, ont signalé cette contradiction[300] : elle tient simplement à ce que Descartes traite du mouvement en physi**[217]**cien après l'avoir défini en géomètre. Tout mouvement est relatif pour le géomètre : cela signifie seulement, à notre sens, *qu'il n'y a pas de symbole mathématique capable d'exprimer que ce soit le mobile qui se meut plutôt que les axes ou les points auxquels on le rapporte*. Et c'est bien naturel, puisque ces symboles, toujours destinés à des mesures, ne peuvent exprimer que des distances. Mais qu'il y ait un mouvement réel, personne ne peut le contester sérieusement : sinon, rien ne changerait dans l'univers, et surtout on ne voit pas ce que signifierait la conscience que nous avons de nos propres mouvements. Dans sa controverse avec Descartes, Morus faisait plaisamment allusion à ce dernier point : « Quand je suis assis tranquille, et qu'un autre, s'éloignant de mille pas, est rouge de fatigue, c'est bien lui qui se meut et c'est moi qui me repose[301]. »

Mais s'il y a un mouvement absolu, peut-on persister à ne voir dans le mouvement qu'un changement de lieu ? Il faudra alors ériger la diversité de lieu en différence absolue, et distinguer des positions absolues dans un espace absolu. Newton est allé jusque-là[302], suivi d'ailleurs par Euler[303] et par d'autres[304]. Mais cela peut-il s'imaginer ou même se concevoir ? Un lieu ne se distinguerait absolument d'un autre lieu que par sa qualité, ou par son rapport à l'ensemble de l'espace : de sorte que l'espace deviendrait, dans cette hypothèse, ou composé de parties

hétérogènes ou fini. Mais à un espace fini nous donnerions un autre espace pour barrière, et sous des parties hétérogènes d'espace nous imaginerions un espace homogène comme**[218]** support : dans les deux cas, c'est à l'espace homogène et indéfini que nous reviendrions nécessairement. Nous ne pouvons donc nous empêcher ni de tenir tout lieu pour relatif, ni de croire à un mouvement absolu.

Dira-t-on alors que le mouvement réel se distingue du mouvement relatif en ce qu'il a une cause réelle, en ce qu'il émane d'une force ? Mais il faudrait s'entendre sur le sens de ce dernier mot. Dans les sciences de la nature, la force n'est qu'une fonction de la masse et de la vitesse ; elle se mesure à l'accélération ; on ne la connaît, on ne l'évalue que par les mouvements qu'elle est censée produire dans l'espace. Solidaire de ces mouvements, elle en partage la relativité. Aussi les physiciens qui cherchent le principe du mouvement absolu dans la force ainsi définie sont-ils ramenés, par la logique de leur système, à l'hypothèse d'un espace absolu qu'ils voulaient éviter d'abord[305] [306]. Il faudra donc se rejeter sur le sens métaphysique du mot, et étayer le mouvement aperçu dans l'espace sur des causes profondes, analogues à celles que notre conscience croit saisir dans le sentiment de l'effort. Mais le sentiment de l'effort est-il bien celui d'une cause profonde ? Et des analyses décisives n'ont-elles pas montré qu'il n'y a rien autre chose, dans ce sentiment, que la conscience des mouvements déjà effectués ou commencés à la périphérie du corps[307] ? C'est donc en vain que nous voudrions fonder la réalité du mouvement sur une cause qui s'en distingue : l'analyse nous ramène toujours au mouvement lui-même.

Mais pourquoi chercher ailleurs ? Tant que vous appuyez le mouvement contre la ligne qu'il parcourt, le même point **[219]**vous paraît tour à tour, selon l'origine à laquelle vous le rapportez, en repos ou en mouvement. Il n'en est plus de même si vous extrayez du mouvement la mobilité qui en est l'essence. Quand mes yeux me donnent la sensation d'un mouvement, cette sensation est une réalité, et quelque chose se passe effectivement, soit qu'un objet se déplace à mes yeux, soit que mes yeux se

meuvent devant l'objet. À plus forte raison suis-je assuré de la réalité du mouvement quand je le produis après avoir voulu le produire, et que le sens musculaire m'en apporte la conscience. C'est dire que je touche la réalité du mouvement quand il m'apparaît, intérieurement à moi, comme un changement d'*état* ou de *qualité*. Mais alors, comment n'en serait-il pas de même quand je perçois des changements de qualité dans les choses ? Le son diffère absolument du silence, comme aussi un son d'un autre son. Entre la lumière et l'obscurité, entre des couleurs, entre des nuances, la différence est absolue. Le passage de l'une à l'autre est, lui aussi, un phénomène absolument réel[308]. Je tiens donc les deux extrémités de la chaîne, les sensations musculaires en moi, les qualités sensibles de la matière hors de moi, et pas plus dans un cas que dans l'autre je ne saisis le mouvement, si mouvement il y a, comme une simple relation : c'est un absolu. – Entre ces deux extrémités viennent se placer les mouvements des *corps* extérieurs proprement dits. Comment distinguer ici un mouvement apparent d'un mouvement réel ? De quel objet, extérieurement aperçu, peut-on dire qu'il se meut, de quel autre qu'il reste immobile ? Poser une pareille question, c'est admettre que la discontinuité établie par le sens commun entre des objets indépendants les uns des autres, ayant chacun leur individualité, comparables à des espèces de personnes, est une distinction fondée. Dans l'hypothèse**[220]** contraire, en effet, il ne s'agirait plus de savoir comment se produisent, dans telles *parties* déterminées de la matière, des changements de position, mais comment s'accomplit, dans le *tout*, un changement d'aspect, changement dont il nous resterait d'ailleurs à déterminer la nature. Formulons donc tout de suite notre troisième proposition :

### III. – *Toute division de la matière en corps indépendants aux contours absolument déterminés est une division artificielle* [309].

Un corps, c'est-à-dire un objet matériel indépendant, se présente d'abord à nous comme un système de qualités, où la résistance et la couleur, – données de la vue et du toucher, – occupent le centre et tiennent suspendues, en quelque sorte, toutes les autres. D'autre part, les données de la vue et du toucher sont celles qui s'étendent le plus manifestement dans l'espace, et le caractère essentiel de l'espace est la continuité. Il y a des intervalles de silence entre les sons, car l'ouïe n'est pas toujours occupée ; entre les odeurs, entre les saveurs on trouve des vides, comme si l'odorat et le goût ne fonctionnaient qu'accidentellement : au contraire, dès que nous ouvrons les yeux, notre champ visuel tout entier se colore, et puisque les solides sont nécessairement contigus les uns aux autres, notre toucher doit suivre la superficie ou les arêtes des objets sans jamais rencontrer d'interruption véritable. Comment morcelons-nous la continuité primitivement aperçue de l'étendue matérielle en autant de corps, dont chacun aurait sa substance et son individualité ? Sans doute cette continuité change d'aspect, d'un moment à l'autre : mais pourquoi ne constatons-nous **[221]**pas purement et simplement que l'ensemble a changé, comme si l'on avait tourné un kaléidoscope ? Pourquoi cherchons-nous enfin, dans la mobilité de l'ensemble, des pistes suivies par des corps en mouvement ? Une *continuité mouvante* nous est donnée, où tout change et demeure à la fois : d'où vient que nous dissocions ces deux termes, permanence et changement, pour représenter la permanence par des *corps* et le changement par des *mouvements homogènes* dans l'espace ? Ce n'est pas là une donnée de l'intuition immédiate ; mais ce n'est pas davantage une exigence de la science, car la science, au contraire, se propose de retrouver les articulations naturelles d'un univers que nous avons découpé artificiellement. Bien plus, en démontrant de mieux en mieux l'action réciproque de tous les points matériels les uns sur les autres, la science revient, en dépit des apparences, comme nous allons le voir, à l'idée de la continuité universelle. Science et conscience sont, au fond, d'accord, pourvu qu'on envisage la conscience dans ses données les plus immédiates et la science

dans ses aspirations les plus lointaines. D'où vient alors l'irrésistible tendance à constituer un univers matériel discontinu, avec des corps aux arêtes bien découpées, qui changent de place, c'est-à-dire de rapport entre eux ?

À côté de la conscience et de la science, il y a la vie[310]. Au-dessous des principes de la spéculation, si soigneusement analysés par les philosophes, il y a ces tendances dont on a négligé l'étude et qui s'expliquent simplement par la nécessité où nous sommes de vivre, c'est-à-dire, en réalité, d'agir. Déjà le pouvoir conféré aux consciences individuelles de se manifester par des actes exige la formation de zones matérielles distinctes qui correspondent respectivement à des corps vivants : en ce sens, mon propre corps, et, par**[222]** analogie avec lui, les autres corps vivants, sont ceux que je suis le mieux fondé à distinguer dans la continuité de l'univers. Mais une fois ce corps constitué et distingué, les besoins qu'il éprouve l'amènent à en distinguer et à en constituer d'autres. Chez le plus humble des êtres vivants, la nutrition exige une recherche, puis un contact, enfin une série d'efforts convergeant vers un centre : ce centre deviendra justement l'objet indépendant qui doit servir de nourriture. Quelle que soit la nature de la matière, on peut dire que la vie y établira déjà une première discontinuité, exprimant la dualité du besoin et de ce qui doit servir à le satisfaire. Mais le besoin de se nourrir n'est pas le seul. D'autres s'organisent autour de lui, qui ont tous pour objet la conservation de l'individu ou de l'espèce : or, chacun d'eux nous amène à distinguer, à côté de notre propre corps, des corps indépendants de lui que nous devons rechercher ou fuir. Nos besoins sont donc autant de faisceaux lumineux qui, braqués sur la continuité des qualités sensibles, y dessinent des corps distincts. Ils ne peuvent se satisfaire qu'à la condition de se tailler dans cette continuité un corps, puis d'y délimiter d'autres corps avec lesquels celui-ci entrera en relation comme avec des personnes. Établir ces rapports tout particuliers entre des portions ainsi découpées de la réalité sensible est justement ce que nous appelons *vivre*.

Mais si cette première subdivision du réel répond beaucoup moins à l'intuition immédiate qu'aux besoins fondamentaux de la vie, comment obtiendrait-on une connaissance plus approchée des choses en poussant la division plus loin encore ? Par là on prolonge le *mouvement vital* ; on tourne le dos à la connaissance vraie. C'est pour**[223]**quoi l'opération grossière qui consiste à décomposer le corps en parties de même nature que lui nous conduit à une impasse, incapables que nous nous sentons bientôt de concevoir ni pourquoi cette division s'arrêterait, ni comment elle se poursuivrait à l'infini. Elle représente, en effet, une forme ordinaire de l'*action utile*, mal à propos transportée dans le domaine de la *connaissance pure*. On n'expliquera donc jamais par des particules, quelles qu'elles soient, les propriétés simples de la matière : tout au plus suivra-t-on jusqu'à des corpuscules, artificiels comme le corps lui-même, les actions et réactions de ce corps vis-à-vis de tous les autres. Tel est précisément l'objet de la chimie. Elle étudie moins la *matière* que les *corps* ; on conçoit donc qu'elle s'arrête à un atome, doué encore des propriétés générales de la matière. Mais la matérialité de l'atome se dissout de plus en plus sous le regard du physicien. Nous n'avons aucune raison, par exemple, de nous représenter l'atome comme solide, plutôt que liquide ou gazeux, ni de nous figurer l'action réciproque des atomes par des chocs plutôt que de toute autre manière. Pourquoi pensons-nous à un atome solide, et pourquoi à des chocs ? Parce que les solides, étant les corps sur lesquels nous avons le plus manifestement prise, sont ceux qui nous intéressent le plus dans nos rapports avec le monde extérieur, et parce que le contact est le seul moyen dont nous paraissions disposer pour faire agir notre corps sur les autres corps. Mais des expériences fort simples montrent qu'il n'y a jamais contact réel entre deux corps qui se poussent[311] ; et d'autre **[224]**part la solidité est loin d'être un état absolument tranché de la matière[312] [313]. Solidité et choc empruntent donc leur apparente clarté aux habitudes et nécessités de la vie pratique ; – des images de ce genre ne jettent aucune lumière sur le fond des choses.

S'il y a d'ailleurs une vérité que la science ait mise au-dessus de toute contestation, c'est celle d'une action réciproque de toutes les parties de la matière les unes sur les autres. Entre les molécules supposées des corps s'exercent des forces attractives et répulsives. L'influence de la gravitation s'étend à travers les espaces interplanétaires. Quelque chose existe donc entre les atomes. On dira que ce n'est plus de la matière, mais de la force. On se figurera, tendus entre les atomes, des fils qu'on fera de plus en plus minces, jusqu'à ce qu'on les ait rendus invisibles et même, à ce qu'on croit, immatériels. Mais à quoi pourrait servir cette grossière image ? La conservation de la vie exige sans doute que nous distinguions, dans notre expérience journalière, des *choses* inertes et des *actions* exercées par ces choses dans l'espace. Comme il nous est utile de fixer le siège de la *chose* au point précis où nous pourrions la toucher, ses contours palpables deviennent pour nous sa limite réelle, et nous voyons alors dans son *action* un je ne sais quoi qui s'en détache et en diffère. Mais puisqu'une théorie de la matière se propose justement de retrouver la réalité sous ces images usuelles, toutes relatives à nos besoins, c'est de ces images qu'elle doit s'abstraire d'abord. Et, de fait, nous voyons force et matière se rapprocher et se rejoindre à mesure que le physicien en approfondit les effets. Nous voyons la force se matérialiser, l'atome s'idéaliser, ces deux termes converger**[225]** vers une limite commune, l'univers retrouver ainsi sa continuité. On parlera encore d'atomes ; l'atome conservera même son individualité pour notre esprit qui l'isole ; mais la solidité et l'inertie de l'atome se dissoudront soit en mouvement, soit en ligne de force, dont la solidarité réciproque rétablira la continuité universelle. À cette conclusion devaient nécessairement aboutir, quoique partis de points tout différents, les deux physiciens du XIX e siècle qui ont pénétré le plus avant dans la constitution de la matière, Thomson et Faraday. Pour Faraday, l'atome est un « centre de forces[314] ». Il entend par là que l'individualité de l'atome consiste dans le point mathématique où se croisent les lignes de force, indéfinies, rayonnant à travers l'espace, qui le

constituent réellement : chaque atome occupe ainsi, pour employer ses expressions, « l'espace tout entier auquel la gravitation s'étend », et « tous les atomes se pénètrent les uns les autres »[315]. Thomson, se plaçant dans un tout autre ordre d'idées, suppose un fluide parfait, continu, homogène et incompressible, qui remplirait l'espace : ce que nous appelons atome serait un anneau de forme invariable tourbillonnant dans cette continuité, et qui devrait ses propriétés à sa forme, son existence et par conséquent son individualité à son mouvement[316] [317]. Mais dans l'une et l'autre hypothèse, nous voyons s'évanouir, à mesure que nous approchons des derniers éléments de la matière, la discontinuité que notre perception établissait à la surface. L'analyse **[226]**psychologique nous révélait déjà que cette discontinuité est relative à nos besoins : toute philosophie de la nature finit par la trouver incompatible avec les propriétés générales de la matière.

À vrai dire, tourbillons et lignes de force ne sont jamais dans l'esprit du physicien que des figures commodes, destinées à schématiser des calculs. Mais la philosophie doit se demander pourquoi ces symboles sont plus commodes que d'autres et permettent d'aller plus loin. Pourrions-nous, en opérant sur eux, rejoindre l'expérience, si les notions auxquelles ils correspondent ne nous signalaient pas tout au moins une direction où chercher la représentation du réel ? Or, la direction qu'ils indiquent n'est pas douteuse ; ils nous montrent, cheminant à travers l'étendue concrète, des *modifications*, des *perturbations*, des changements de *tension* ou d'*énergie*, et rien autre chose[318]. C'est par là surtout qu'ils tendent à rejoindre l'analyse purement psychologique que nous avions d'abord donnée du mouvement, et qui nous le présentait, non comme un simple changement de rapport entre des objets auxquels il s'ajouterait comme un accident, mais comme une réalité véritable et en quelque sorte indépendante. Ni la science ni la conscience ne répugneraient donc à cette dernière proposition :

## IV. – *Le mouvement réel est plutôt le transport d'un état que d'une chose.*

En formulant ces quatre propositions, nous n'avons fait, en réalité, que resserrer progressivement l'intervalle entre deux termes qu'on oppose l'un à l'autre, les qualités ou sensations, et les mouvements. À première vue, la distance paraît infranchissable. Les qualités sont hétérogènes entre elles, les mouvements homogènes. Les sensations, indivisibles par essence, échappent à la mesure ; les mouvements,**[227]** toujours divisibles, se distinguent par des différences calculables de direction et de vitesse. On se plaît à mettre les qualités, sous forme de sensations, dans la conscience, tandis que les mouvements s'exécutent indépendamment de nous dans l'espace. Ces mouvements, se composant entre eux, ne donneraient jamais que des mouvements ; par un processus mystérieux, notre conscience, incapable de les toucher, les traduirait en sensations qui se projetteraient ensuite dans l'espace et viendraient recouvrir, on ne sait comment, les mouvements qu'elles traduisent. De là deux mondes différents, incapables de communiquer autrement que par un miracle, d'un côté celui des mouvements dans l'espace, de l'autre la conscience avec les sensations. Et, certes, la différence reste irréductible, comme nous l'avons montré nous-même autrefois, entre la qualité, d'une part, et la quantité pure de l'autre. Mais la question est justement de savoir si les mouvements réels ne présentent entre eux que des différences de quantité, ou s'ils ne seraient pas la qualité même, vibrant pour ainsi dire intérieurement et scandant sa propre existence en un nombre souvent incalculable de moments. Le mouvement que la mécanique étudie n'est qu'une abstraction ou un symbole, une commune mesure, un dénominateur commun permettant de comparer entre eux tous les mouvements réels ; mais ces mouvements, envisagés en eux-mêmes, sont des indivisibles qui occupent de la durée, supposent un avant et un après, et relient les moments successifs du temps par un fil de qualité variable qui ne

doit pas être sans quelque analogie avec la continuité de notre propre conscience. Ne pouvons-nous pas concevoir, par exemple, que l'irréductibilité de deux **[228]**couleurs aperçues tienne surtout à l'étroite durée où se contractent les trillions de vibrations qu'elles exécutent en un de nos instants ? Si nous pouvions étirer cette durée, c'est-à-dire la vivre dans un rythme plus lent, ne verrions-nous pas, à mesure que ce rythme se ralentirait, les couleurs pâlir et s'allonger en impressions successives, encore colorées sans doute, mais de plus en plus près de se confondre avec des ébranlements purs ? Là où le rythme du mouvement est assez lent pour cadrer avec les habitudes de notre conscience, – comme il arrive pour les notes graves de la gamme par exemple, – ne sentons-nous pas la qualité perçue se décomposer d'elle-même en ébranlements répétés et successifs, reliés entre eux par une continuité intérieure ? Ce qui nuit d'ordinaire au rapprochement, c'est l'habitude prise d'attacher le mouvement à des éléments, – atomes ou autres, – qui interposerait leur solidité entre le mouvement lui-même et la qualité en laquelle il se contracte. Comme notre expérience journalière nous montre des corps qui se meuvent, il nous semble que, pour soutenir les mouvements élémentaires auxquels les qualités se ramènent, il faille au moins des corpuscules. Le mouvement n'est plus alors pour notre imagination qu'un accident, une série de positions, un changement de rapports ; et comme c'est une loi de notre représentation que le stable y déplace l'instable, l'élément important et central devient pour nous l'atome, dont le mouvement ne ferait plus que relier les positions successives. Mais cette conception n'a pas seulement l'inconvénient de ressusciter pour l'atome tous les problèmes que la matière soulève ; elle n'a pas seulement le tort d'attribuer une valeur absolue à cette division de la matière qui paraît surtout répondre aux besoins de la vie ; elle rend encore inintelligible le processus par lequel nous saisissons dans notre perception, tout à la fois, un *état* de notre**[229]** conscience et une *réalité* indépendante de nous. Ce caractère mixte de notre perception immédiate, cette apparence de contradiction réalisée, est la principale raison

théorique que nous ayons de croire à un monde extérieur qui ne coïncide pas absolument avec notre perception ; et comme on la méconnaît dans une doctrine qui rend la sensation tout à fait hétérogène aux mouvements dont elle ne serait que la traduction consciente, cette doctrine devrait, semble-t-il, s'en tenir aux sensations, dont elle a fait l'unique donnée, et ne pas leur adjoindre des mouvements qui, sans contact possible avec elles, n'en est plus que le duplicat inutile. Le réalisme ainsi entendu se détruit donc lui-même. En définitive nous n'avons pas le choix : si notre croyance à un substrat plus ou moins homogène des qualités sensibles est fondée, ce ne peut être que par un *acte* qui nous ferait saisir ou deviner, *dans la qualité même*, quelque chose qui dépasse notre sensation, comme si cette sensation était grosse de détails soupçonnés et inaperçus. Son objectivité, c'est-à-dire ce qu'elle a de plus qu'elle ne donne, consistera précisément alors, comme nous le faisions pressentir, dans l'immense multiplicité des mouvements qu'elle exécute, en quelque sorte, à l'intérieur de sa chrysalide. Elle s'étale, immobile, en surface ; mais elle vit et vibre en profondeur.

À vrai dire, personne ne se représente autrement le rapport de la quantité à la qualité. Croire à des réalités distinctes des réalités aperçues, c'est surtout reconnaître que l'ordre de nos perceptions dépend d'elles, et non pas de nous. Il doit donc y avoir, dans l'ensemble des perceptions qui occupent un moment donné, la raison de ce qui se passera au moment suivant. Et le mécanisme ne fait que formuler **[230]**avec plus de précision cette croyance quand il affirme que les états de la matière peuvent se déduire les uns des autres. Cette déduction n'est possible, il est vrai, que si l'on découvre, sous l'hétérogénéité apparente des qualités sensibles, des éléments homogènes et calculables. Mais, d'autre part, si ces éléments sont extérieurs aux qualités dont ils doivent expliquer l'ordre régulier, ils ne peuvent plus rendre le service qu'on leur demande, puisque les qualités ne s'y surajoutent alors que par une espèce de miracle et n'y correspondent qu'en vertu d'une harmonie préétablie. Force est donc bien de mettre ces mouvements *dans* ces qualités, sous forme d'ébranlements

intérieurs, de considérer ces ébranlements comme moins homogènes et ces qualités comme moins hétérogènes qu'ils ne le paraissent superficiellement, et d'attribuer la différence d'aspect des deux termes à la nécessité, pour cette multiplicité en quelque sorte indéfinie, de se contracter dans une durée trop étroite pour en scander les moments.

Insistons sur ce dernier point, dont nous avons déjà touché un mot ailleurs, mais que nous tenons pour essentiel. La durée vécue par notre conscience est une durée au rythme déterminé, bien différent de ce temps dont parle le physicien et qui peut emmagasiner, dans un intervalle donné, un nombre aussi grand qu'on voudra de phénomènes. Dans l'espace d'une seconde, la lumière rouge, – celle qui a la plus grande longueur d'onde et dont les vibrations sont par conséquent les moins fréquentes, – accomplit 400 trillions de vibrations successives. Veut-on se faire une idée de ce nombre ? On devra écarter les vibrations les unes des autres assez pour que notre conscience puisse les compter ou tout au moins en enregistrer explicitement la succession, et l'on cherchera combien cette succession occuperait de jours, de mois, ou d'années. Or, le plus**[231]** petit intervalle de temps vide dont nous ayons conscience est égal, d'après Exner, à 2 millièmes de seconde ; encore est-il douteux que nous puissions percevoir de suite plusieurs intervalles aussi courts. Admettons cependant que nous en soyons capables indéfiniment. Imaginons, en un mot, une conscience qui assisterait au défilé de 400 trillions de vibrations, toutes instantanées, et seulement séparées les unes des autres par les 2 millièmes de seconde nécessaires pour les distinguer. Un calcul fort simple montre qu'il faudra plus de 25 000 ans pour achever l'opération. Ainsi cette sensation de lumière rouge éprouvée par nous pendant une seconde correspond, en soi, à une succession de phénomènes qui, déroulés dans notre durée avec la plus grande économie de temps possible, occuperait plus de 250 siècles de notre histoire. Est-ce concevable ? Il faut distinguer ici entre notre propre durée et le temps en général. Dans notre durée, celle que notre conscience perçoit, un intervalle donné ne peut contenir qu'un nombre limité de phénomènes conscients.

Concevons-nous que ce contenu augmente, et quand nous parlons d'un temps indéfiniment divisible, est-ce bien à cette durée que nous pensons ?

Tant qu'il s'agit d'espace, on peut pousser la division aussi loin qu'on veut ; on ne change rien ainsi à la nature de ce qu'on divise. C'est que l'espace nous est extérieur, par définition ; c'est qu'une partie d'espace nous paraît subsister lors même que nous cessons de nous occuper d'elle. Aussi avons-nous beau la laisser indivisée, nous savons qu'elle peut attendre, et qu'un nouvel effort d'imagination la décomposerait à son tour. Comme d'ailleurs elle ne cesse jamais d'être espace, elle implique toujours juxtaposition et **[232]**par conséquent division possible. L'espace n'est d'ailleurs, au fond, que le schème de la divisibilité indéfinie. Mais il en est tout autrement de la durée. Les parties de notre durée coïncident avec les moments successifs de l'acte qui la divise ; autant nous y fixons d'instants, autant elle a de parties ; et si notre conscience ne peut démêler dans un intervalle qu'un nombre déterminé d'actes élémentaires, si elle arrête quelque part la division, là s'arrête aussi la divisibilité. En vain notre imagination s'efforce de passer outre, de diviser les dernières parties à leur tour, et d'activer en quelque sorte la circulation de nos phénomènes intérieurs : le même effort, par lequel nous voudrions pousser plus loin la division de notre durée, allongerait cette durée d'autant. Et néanmoins nous savons que des millions de phénomènes se succèdent pendant que nous en comptons quelques-uns à peine. Ce n'est pas seulement la physique qui nous le dit ; l'expérience grossière des sens nous le laisse déjà deviner ; nous pressentons dans la nature des successions beaucoup plus rapides que celles de nos états intérieurs. Comment les concevoir, et quelle est cette durée dont la capacité dépasse toute imagination ?

Ce n'est pas la nôtre, assurément ; mais ce n'est pas davantage cette durée impersonnelle et homogène, la même pour tout et pour tous, qui s'écoulerait, indifférente et vide, en dehors de ce qui dure. Ce prétendu temps homogène, comme nous avons essayé de le démontrer ailleurs, est une idole du langage, une fiction dont on retrouve aisément l'origine. En réalité, il n'y a pas

un rythme unique de la durée ; on peut imaginer bien des rythmes différents, qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de relâchement des consciences, et, par là, fixeraient leurs places respectives dans la série des êtres. Cette représentation de durées à élasticité inégale est peut-être pénible**[233]** pour notre esprit, qui a contracté l'habitude utile de substituer à la durée vraie, vécue par la conscience, un temps homogène et indépendant ; mais d'abord il est facile, comme nous l'avons montré, de démasquer l'illusion qui rend une telle représentation pénible, et ensuite cette idée a pour elle, au fond, l'assentiment tacite de notre conscience. Ne nous arrive-t-il pas de percevoir en nous, pendant notre sommeil, deux personnes contemporaines et distinctes dont l'une dort quelques minutes tandis que le rêve de l'autre occupe des jours et des semaines ? Et l'histoire tout entière ne tiendrait-elle pas en un temps très court pour une conscience plus tendue que la nôtre, qui assisterait au développement de l'humanité en le contractant, pour ainsi dire, dans les grandes phases de son évolution ? Percevoir consiste donc, en somme, à condenser des périodes énormes d'une existence infiniment diluée en quelques moments plus différenciés d'une vie plus intense, et à résumer ainsi une très longue histoire. Percevoir signifie immobiliser.

C'est dire que nous saisissons, dans l'acte de la perception, quelque chose qui dépasse la perception même, sans que cependant l'univers matériel diffère ou se distingue essentiellement de la représentation que nous en avons. En un sens, ma perception m'est bien intérieure, puisqu'elle contracte en un moment unique de ma durée ce qui se répartirait, en soi, sur un nombre incalculable de moments. Mais si vous supprimez ma conscience, l'univers matériel subsiste tel qu'il était : seulement, comme vous avez fait abstraction de ce rythme particulier de durée qui était la condition de mon action sur les choses, ces choses rentrent en elles-mêmes pour se scander en autant de moments que la science en distingue, et les qualités sensibles, sans **[234]**s'évanouir, s'étendent et se délayent dans une durée incomparablement plus divisée. La matière se résout ainsi en

ébranlements sans nombre, tous liés dans une continuité ininterrompue, tous solidaires entre eux, et qui courent en tous sens comme autant de frissons. – Reliez les uns aux autres, en un mot, les objets discontinus de votre expérience journalière ; résolvez ensuite la continuité immobile de leurs qualités en ébranlements sur place ; attachez-vous à ces mouvements en vous dégageant de l'espace divisible qui les sous-tend pour n'en plus considérer que la mobilité, cet acte indivisé que votre conscience saisit dans les mouvements que vous exécutez vous-même : vous obtiendrez de la matière une vision fatigante peut-être pour votre imagination, mais pure, et débarrassée de ce que les exigences de la vie vous y font ajouter dans la perception extérieure. – Rétablissez maintenant ma conscience, et, avec elle, les exigences de la vie : de très loin en très loin, et en franchissant chaque fois d'énormes périodes de l'histoire intérieure des choses, des vues quasi instantanées vont être prises, vues cette fois pittoresques, dont les couleurs plus tranchées condensent une infinité de répétitions et de changements élémentaires. C'est ainsi que les mille positions successives d'un coureur se contractent en une seule attitude symbolique, que notre œil perçoit, que l'art reproduit, et qui devient, pour tout le monde, l'image d'un homme qui court[319]. Le regard que nous jetons autour de nous, de moment en moment, ne saisit donc que les effets d'une multitude de répétitions et d'évolutions intérieures, effets par là même discontinus, et dont nous rétablissons la continuité par les mouvements relatifs que nous attribuons à des **[235]**« objets » dans l'espace. Le changement est partout, mais en profondeur ; nous le localisons çà et là, mais en surface ; et nous constituons ainsi des corps à la fois stables quant à leurs qualités et mobiles quant à leurs positions, un simple changement de lieu contractant en lui, à nos yeux, la transformation universelle.

Qu'il y ait, en un certain sens, des objets multiples, qu'un homme se distingue d'un autre homme, un arbre d'un arbre, une pierre d'une pierre, c'est incontestable, puisque chacun de ces êtres, chacune de ces choses a des propriétés caractéristiques et

obéit à une loi déterminée d'évolution. Mais la séparation entre la chose et son entourage ne peut être absolument tranchée ; on passe, par gradations insensibles, de l'une à l'autre : l'étroite solidarité qui lie tous les objets de l'univers matériel, la perpétuité de leurs actions et réactions réciproques, prouve assez qu'ils n'ont pas les limites précises que nous leur attribuons. Notre perception dessine, en quelque sorte, la forme de leur résidu ; elle les termine au point où s'arrête notre action possible sur eux et où ils cessent, par conséquent, d'intéresser nos besoins. Telle est la première et la plus apparente opération de l'esprit qui perçoit : il trace des divisions dans la continuité de l'étendue, cédant simplement aux suggestions du besoin et aux nécessités de la vie pratique. Mais pour diviser ainsi le réel, nous devons nous persuader d'abord que le réel est arbitrairement divisible. Nous devons par conséquent tendre au-dessous de la continuité des qualités sensibles, qui est l'étendue concrète, un filet aux mailles indéfiniment déformables et indéfiniment décroissantes : ce substrat simplement conçu, ce schème tout idéal de la divisibilité arbitraire et indéfinie, est l'espace homogène. – Maintenant, en**[236]** même temps que notre perception actuelle et pour ainsi dire instantanée effectue cette division de la matière en objets indépendants, notre mémoire solidifie en qualités sensibles l'écoulement continu des choses. Elle prolonge le passé dans le présent, parce que notre action disposera de l'avenir dans l'exacte proportion où notre perception, grossie par la mémoire, aura contracté le passé. Répondre à une action subie par une réaction immédiate qui en emboîte le rythme et se continue dans la même durée, être dans le présent, et dans un présent qui recommence sans cesse, voilà la loi fondamentale de la matière : en cela consiste la *nécessité* [320]. S'il y a des actions *libres* ou tout au moins partiellement indéterminées, elles ne peuvent appartenir qu'à des êtres capables de fixer, de loin en loin, le devenir sur lequel leur propre devenir s'applique, de le solidifier en moments distincts, d'en condenser ainsi la matière et, en se l'assimilant, de la digérer en mouvements de réaction qui passeront à travers les mailles de la nécessité naturelle. La plus ou moins haute tension de leur durée, qui exprime, au fond, leur plus

ou moins grande intensité de vie, détermine ainsi et la force de concentration de leur perception et le degré de leur liberté. L'indépendance de leur action sur la matière ambiante s'affirme de mieux en mieux à mesure qu'ils se dégagent davantage du rythme selon lequel cette matière s'écoule. De sorte que les qualités sensibles, telles qu'elles figurent dans notre perception doublée de mémoire, sont bien les moments successifs obtenus par la solidification du réel. Mais pour distinguer ces moments, et aussi pour les relier ensemble par un fil qui soit commun à notre propre existence et à celle des choses, force nous est bien d'imaginer un schème abstrait de la succession en **[237]**général, un milieu homogène et indifférent qui soit à l'écoulement de la matière, dans le sens de la longueur, ce que l'espace est dans le sens de la largeur : en cela consiste le temps homogène. Espace homogène et temps homogène ne sont donc ni des propriétés des choses, ni des conditions essentielles de notre faculté de les connaître : ils expriment, sous une forme abstraite, le double travail de solidification et de division que nous faisons subir à la continuité mouvante du réel pour nous y assurer des points d'appui, pour nous y fixer des centres d'opération, pour y introduire enfin des changements véritables ; ce sont les schèmes de notre *action* sur la matière. La première erreur, celle qui consiste à faire de ce temps et de cet espace homogènes des propriétés des choses, conduit aux insurmontables difficultés du dogmatisme métaphysique – mécanisme ou dynamisme – le dynamisme érigeant en autant d'absolus les coupes successives que nous pratiquons le long de l'univers qui s'écoule et s'efforçant vainement alors de les relier entre elles par une espèce de déduction qualitative, le mécanisme s'attachant plutôt, dans l'une quelconque des coupes, aux divisions pratiquées dans le sens de la largeur, c'est-à-dire aux différences instantanées de grandeur et de position, et s'efforçant non moins vainement d'engendrer avec la variation de ces différences, la succession des qualités sensibles. Se rallie-t-on, au contraire, à l'autre hypothèse ? veut-on, avec Kant, que l'espace et le temps soient des formes de notre sensibilité ? On aboutit à déclarer matière et esprit également

inconnaissables. Maintenant, si l'on compare les deux hypothèses opposées, on leur découvre un fond commun : en faisant du temps homogène et de l'espace homogène ou des réalités contemplées ou des formes de la contemplation, elles attribuent l'une et l'autre à l'espace et au temps un intérêt plutôt *spéculatif* que *vital*. Il y aurait**[238]** dès lors place, entre le dogmatisme métaphysique d'un côté et la philosophie critique de l'autre, pour une doctrine qui verrait dans l'espace et le temps homogènes des principes de division et de solidification introduits dans le réel en vue de l'action, et non de la connaissance, qui attribuerait aux choses une durée réelle et une étendue réelle, et verrait enfin l'origine de toutes les difficultés non plus dans cette durée et cette étendue qui appartiennent effectivement aux choses et se manifestent immédiatement à notre esprit, mais dans l'espace et le temps homogènes que nous tendions au-dessous d'elles pour diviser le continu, fixer le devenir, et fournir à notre activité des points d'application[321].

Mais les conceptions erronées de la qualité sensible et de l'espace sont si profondément enracinées dans l'esprit qu'on ne saurait les attaquer sur un trop grand nombre de points à la fois. Disons donc, pour en découvrir un nouvel aspect, qu'elles impliquent ce double postulat, également accepté par le réalisme et par l'idéalisme : 1° entre divers genres de qualités il n'y a rien de commun ; 2° il n'y a rien de commun, non plus, entre l'étendue et la qualité pure. Nous prétendons au contraire qu'il y a quelque chose de commun entre des qualités d'ordre différent, qu'elles participent toutes de l'étendue à des degrés divers, et qu'on ne peut méconnaître ces deux vérités sans embarrasser de mille difficultés la métaphysique de la matière, la psychologie de la perception, et plus généralement la question des rapports de la conscience avec la matière. Sans insister sur ces conséquences, bornons-nous pour le moment à montrer, au fond des diverses théories de la matière, les deux postulats que nous contestons, et remontons à l'illusion d'où ils procèdent.

**[239]**L'essence de l'idéalisme anglais est de tenir l'étendue pour une propriété des perceptions tactiles[322]. Comme il ne voit dans les qualités sensibles que des sensations, et dans les sensations elles-mêmes que des états d'âme, il ne trouve rien, dans les qualités diverses, qui puissent fonder le parallélisme de leurs phénomènes : force lui est donc bien d'expliquer ce parallélisme par une habitude, qui fait que les perceptions actuelles de la vue, par exemple, nous suggèrent des sensations possibles du toucher. Si les impressions de deux sens différents ne se ressemblent pas plus que les mots de deux langues, c'est en vain qu'on chercherait à déduire les données de l'un des données de l'autre ; elles n'ont pas d'élément commun. Et il n'y a rien de commun non plus, par conséquent, entre l'étendue, qui est toujours tactile, et les données des sens autres que le toucher, lesquelles ne sont étendues en aucune manière[323].

Mais le réalisme atomistique, à son tour, qui met les mouvements dans l'espace et les sensations dans la conscience, ne peut rien découvrir de commun entre les modifications ou phénomènes de l'étendue et les sensations qui y répondent. Ces sensations se dégageraient de ces modifications comme des espèces de phosphorescences, ou bien encore elles traduiraient dans la langue de l'âme les manifestations de la matière ; mais pas plus dans un cas que dans l'autre elles ne refléteraient l'image de leurs causes[324]. Sans doute elles remontent toutes à une origine commune, qui est le mouvement dans l'espace ; mais justement parce qu'elles évoluent en dehors de l'espace, elles renoncent, en tant que sensations, à la parenté qui liait leurs causes. Rompant avec l'espace, elles rompent aussi entre elles, et ne participent ainsi ni les unes des autres, ni de l'étendue.

Idéalisme et réalisme ne diffèrent donc ici qu'en ce que**[240]** le premier fait reculer l'étendue jusqu'à la perception tactile, dont elle devient la propriété exclusive, tandis que le second repousse l'étendue plus loin encore, en dehors de toute perception. Mais les deux doctrines s'accordent à affirmer la discontinuité des divers ordres de qualités sensibles, comme aussi le passage brusque de ce qui est purement étendu à ce qui n'est étendu en aucune

manière. Or, les principales difficultés qu'elles rencontrent l'une et l'autre dans la théorie de la perception dérivent de ce postulat commun.

Veut-on en effet, avec Berkeley, que toute perception d'étendue se rapporte au toucher ? On pourra, à la rigueur, refuser l'extension aux données de l'ouïe, de l'odorat et du goût ; mais il faudra au moins expliquer la genèse d'un espace visuel, correspondant à l'espace tactile[325]. On allègue, il est vrai, que la vue finit par devenir symbolique du toucher, et qu'il n'y a rien de plus, dans la perception visuelle des rapports d'espace, qu'une suggestion de perceptions tactiles. Mais on nous fera difficilement comprendre comment la perception visuelle du relief, par exemple, perception qui fait sur nous une impression *sui generis*, d'ailleurs indescriptible, coïncide avec le simple souvenir d'une sensation du toucher. L'association d'un souvenir à une perception présente peut compliquer cette perception en l'enrichissant d'un élément connu, mais non pas *créer* un nouveau genre d'impression, une nouvelle qualité de perception : or la perception visuelle de relief présente un caractère absolument original. Dira-t-on qu'on donne l'illusion du relief avec une surface plate ? On établira par là qu'une surface, où les jeux d'ombre et de lumière de l'objet en relief sont plus ou moins bien imités, suffit à nous *rappeler* **[241]** le relief ; mais encore faut-il, pour que le relief soit rappelé, qu'il ait été d'abord pour tout de bon perçu. Nous l'avons déjà dit, mais nous ne saurions trop le répéter : nos théories de la perception sont tout entières viciées par cette idée que si un certain dispositif produit, à un moment donné, l'illusion d'une certaine perception, il a toujours pu suffire à produire cette perception même – comme si le rôle de la mémoire n'était pas justement de faire survivre la complexité de l'effet à la simplification de la cause ! Dira-t-on que la rétine est elle-même une surface plate, et que si nous percevons par la vue quelque chose d'étendu, ce ne peut être en tout cas que l'image rétinienne ? Mais n'est-il pas vrai, comme nous l'avons montré au début de ce livre, que, dans la perception visuelle d'un objet, le cerveau, les nerfs, la rétine *et l'objet lui-même* forment un tout solidaire, un

processus continu dont l'image rétinienne n'est qu'un épisode : de quel droit isoler cette image pour résumer toute la perception en elle ? Et puis, comme nous l'avons montré également[326], une surface pourrait-elle être perçue comme surface autrement que dans un espace dont on rétablirait les trois dimensions ? Berkeley, du moins, allait jusqu'au bout de sa thèse : il déniait à la vue toute perception de l'étendue. Mais les objections que nous élevons n'en acquièrent alors que plus de force, puisqu'on ne comprend pas comment se créerait par une simple association de souvenirs ce qu'il y a d'original dans nos perceptions visuelles de la ligne, de la surface et du volume, perceptions si nettes que le mathématicien s'en contente, et raisonne d'ordinaire sur un espace exclusivement visuel. Mais n'insistons pas sur ces divers points, non plus que sur les arguments contes**[242]**tables tirés de l'observation des aveugles opérés : la théorie, classique depuis Berkeley, des perceptions acquises de la vue ne paraît pas devoir résister aux assauts multipliés de la psychologie contemporaine[327]. Laissant de côté les difficultés d'ordre psychologique, nous nous bornerons à appeler l'attention sur un autre point, qui est pour nous l'essentiel. Supposons un instant que la vue ne nous renseigne originairement sur aucune des relations d'espace. La forme visuelle, le relief visuel, la distance visuelle deviennent alors les symboles de perceptions tactiles. Mais il faudra qu'on nous dise pourquoi ce symbolisme réussit. Voici des objets qui changent de forme et qui se meuvent. La vue constate des variations déterminées qu'ensuite le toucher vérifie. Il y a donc, dans les deux séries visuelle et tactile ou dans leurs causes, quelque chose qui les fait correspondre l'une à l'autre et qui assure la constance de leur parallélisme. Quel est le principe de cette liaison ?

Pour l'idéalisme anglais, ce ne peut être que quelque *deus ex machina* [328], et nous sommes ramenés au mystère. Pour le réalisme vulgaire, c'est dans un espace distinct des sensations que se trouverait le principe de la correspondance des sensations entre elles ; mais cette doctrine recule la difficulté et même l'aggrave, car il faudra qu'elle nous dise comment un système de mouvements homogènes dans l'espace évoque des sensations

diverses qui n'ont aucun rapport avec eux. Tout à l'heure, la genèse de la perception visuelle d'espace par simple association d'images nous paraissait**[243]** impliquer une véritable création *ex nihilo* ; ici, toutes les sensations naissent de rien, ou du moins n'ont aucun rapport avec le mouvement qui les occasionne. Au fond, cette seconde théorie diffère beaucoup moins qu'on ne croit de la première. L'espace amorphe, les atomes qui se poussent et s'entrechoquent, ne sont point autre chose que les perceptions tactiles objectivées, détachées des autres perceptions en raison de l'importance exceptionnelle qu'on leur attribue, et érigées en réalités indépendantes pour être distinguées par là des autres sensations, qui en deviennent les symboles. On les a d'ailleurs vidées, dans cette opération, d'une partie de leur contenu ; après avoir fait converger tous les sens vers le toucher, on ne conserve plus, du toucher lui-même, que le schème abstrait de la perception tactile pour construire avec lui le monde extérieur. Faut-il s'étonner qu'entre cette abstraction, d'une part, les sensations de l'autre, on ne trouve plus de communication possible ? Mais la vérité est que l'espace n'est pas plus en dehors de nous qu'en nous, et qu'il n'appartient pas à un groupe privilégié de sensations. *Toutes* les sensations participent de l'étendue ; toutes poussent dans l'étendue des racines plus ou moins profondes ; et les difficultés du réalisme vulgaire viennent de ce que, la parenté des sensations entre elles ayant été extraite et posée à part sous forme d'espace indéfini et vide, nous ne voyons plus ni comment ces sensations participent de l'étendue ni comment elles se correspondent entre elles.

L'idée que toutes nos sensations sont extensives à quelque degré pénètre de plus en plus la psychologie contemporaine. On soutient, non sans quelque apparence de raison, qu'il n'y a pas **[244]**de sensation sans « extensité[329] » ou sans « un sentiment de volume[330] ». L'idéalisme anglais prétendait réserver à la perception tactile le monopole de l'étendue, les autres sens ne s'exerçant dans l'espace que dans la mesure où ils nous rappellent les données du toucher. Une psychologie plus attentive nous révèle, au contraire, et révélera sans doute de mieux en mieux la nécessité de tenir

toutes les sensations pour primitivement extensives, leur étendue pâlissant et s'effaçant devant l'intensité et l'utilité supérieures de l'étendue tactile, et sans doute aussi de l'étendue visuelle.

Ainsi entendu, l'espace est bien le symbole de la fixité et de la divisibilité à l'infini. L'étendue concrète, c'est-à-dire la diversité des qualités sensibles, n'est pas en lui ; c'est lui que nous mettons en elle. Il n'est pas le support sur lequel le mouvement réel se pose ; c'est le mouvement réel, au contraire, qui le dépose au-dessous de lui. Mais notre imagination, préoccupée avant tout de la commodité de l'expression et des exigences de la vie matérielle, aime mieux renverser l'ordre naturel des termes. Habituée à chercher son point d'appui dans un monde d'images toutes construites, immobiles, dont la fixité apparente reflète surtout l'invariabilité de nos besoins inférieurs, elle ne peut s'empêcher de croire le repos antérieur à la mobilité, de le prendre pour point de repère, de s'installer en lui, et de ne plus voir enfin dans le mouvement qu'une variation**[245]** de distance, l'espace précédant le mouvement. Alors, dans un espace homogène et indéfiniment divisible elle dessinera une trajectoire et fixera des positions : appliquant ensuite le mouvement contre la trajectoire, elle le voudra divisible comme cette ligne et, comme elle, dépourvu de qualité. Faut-il s'étonner si notre entendement, s'exerçant désormais sur cette idée qui représente justement l'inversion du réel, n'y découvre que des contradictions ? Ayant assimilé les mouvements à l'espace, on trouve ces mouvements homogènes comme l'espace ; et comme on ne veut plus voir entre eux que des différences calculables de direction et de vitesse, toute relation est abolie entre le mouvement et la qualité. Il ne reste plus alors qu'à parquer le mouvement dans l'espace, les qualités dans la conscience, et à établir entre ces deux séries parallèles, incapables par hypothèse de se rejoindre jamais, une mystérieuse correspondance. Rejetée dans la conscience, la qualité sensible devient impuissante à reconquérir l'étendue. Relégué dans l'espace, et dans l'espace abstrait, où il n'y a jamais qu'un instant unique et où tout recommence toujours, le mouvement renonce à cette solidarité du présent et du passé qui est son essence même.

Et comme ces deux aspects de la perception, qualité et mouvement, s'enveloppent d'une égale obscurité, le phénomène de la perception, où une conscience enfermée en elle-même et étrangère à l'espace traduirait ce qui a lieu dans l'espace, devient un mystère. – Écartons au contraire toute idée préconçue d'interprétation ou de mesure, plaçons-nous face à face avec la réalité immédiate : nous ne trouvons plus une distance infranchissable, plus de différence essentielle, pas même de distinction véritable entre la perception et la chose perçue, entre la qualité et le mouvement.

**[246]**Nous revenons ainsi, par un long détour, aux conclusions que nous avions dégagées dans le premier chapitre de ce livre. Notre perception, disions-nous, est originairement dans les choses plutôt que dans l'esprit, hors de nous plutôt qu'en nous. Les perceptions des divers genres marquent autant de directions vraies de la réalité. Mais cette perception qui coïncide avec son objet, ajoutions-nous, existe en droit plutôt qu'en fait : elle aurait lieu dans l'instantané. Dans la perception concrète la mémoire intervient, et la subjectivité des qualités sensibles tient justement à ce que notre conscience, qui commence par n'être que mémoire, prolonge les uns dans les autres, pour les contracter dans une intuition unique, une pluralité de moments.

Conscience et matière, âme et corps entraient ainsi en contact dans la perception. Mais cette idée restait obscure par un certain côté, parce que notre perception, et par conséquent aussi notre conscience, semblaient alors participer de la divisibilité qu'on attribue à la matière[331]. Si nous répugnons naturellement, dans l'hypothèse dualiste, à accepter la coïncidence partielle de l'objet perçu et du sujet qui perçoit, c'est parce que nous avons conscience de l'unité indivisée de notre perception, au lieu que l'objet nous paraît être, par essence, indéfiniment divisible. De là l'hypothèse d'une conscience avec des sensations inextensives, placée en face d'une multiplicité étendue. Mais si la divisibilité de la matière est tout entière relative à notre action sur elle, c'est-à-dire à notre faculté d'en modifier l'aspect, si elle appartient, non à la matière même, mais à l'espace que nous tendons au-dessous de

cette matière pour la faire tomber sous nos prises, alors la difficulté s'évanouit. La matière étendue, envisagée dans son ensemble, est comme une**[247]** conscience où tout s'équilibre, se compense et se neutralise ; elle offre véritablement l'indivisibilité de notre perception ; de sorte qu'inversement nous pouvons, sans scrupule, attribuer à la perception quelque chose de l'étendue de la matière. Ces deux termes, perception et matière, marchent ainsi l'un vers l'autre à mesure que nous nous dépouillons davantage de ce qu'on pourrait appeler les préjugés de l'action : la sensation reconquiert l'extension, l'étendue concrète reprend sa continuité et son indivisibilité naturelles. Et l'espace homogène, qui se dressait entre les deux termes comme une barrière insurmontable, n'a plus d'autre réalité que celle d'un schème ou d'un symbole. Il intéresse les démarches d'un être qui agit sur la matière, mais non pas le travail d'un esprit qui spécule sur son essence.

Par là même s'éclaircit, dans une certaine mesure, la question vers laquelle toutes nos recherches convergent, celle de l'union de l'âme et du corps. L'obscurité de ce problème, dans l'hypothèse dualiste, vient de ce que l'on considère la matière comme essentiellement divisible et tout état d'âme comme rigoureusement inextensif, de sorte que l'on commence par couper la communication entre les deux termes. Et en approfondissant ce double postulat, on y découvre, en ce qui concerne la matière, une confusion de l'étendue concrète et indivisible avec l'espace divisible qui la sous-tend, comme aussi, en ce qui concerne l'esprit, l'idée illusoire qu'il n'y a pas de degrés, pas de transition possible, entre l'étendu et l'inétendu. Mais si ces deux postulats recèlent une erreur commune, s'il y a passage graduel de l'idée à l'image et de l'image à la sensation, si, à mesure qu'il évolue ainsi vers l'actualité, c'est-à-dire vers l'action, **[248]**l'état d'âme se rapproche davantage de l'extension, si enfin cette extension, une fois atteinte, reste indivisée et par là ne jure en aucune manière avec l'unité de l'âme, on comprend que l'esprit puisse se poser sur la matière dans l'acte de la perception pure, s'unir à elle par conséquent, et néanmoins qu'il s'en distingue radicalement. Il s'en distingue en ce qu'il est, même alors, *mémoire*, c'est-à-dire

synthèse du passé et du présent en vue de l'avenir, en ce qu'il contracte les moments de cette matière pour s'en servir et pour se manifester par des *actions* qui sont la raison d'être de son union avec le corps. Nous avions donc raison de dire, au début de ce livre, que la distinction du corps et de l'esprit ne doit pas s'établir en fonction de l'espace, mais du temps.

Le tort du dualisme vulgaire est de se placer au point de vue de l'espace, de mettre d'un côté la matière avec ses modifications dans l'espace, de l'autre des sensations inextensives dans la conscience. De là l'impossibilité de comprendre comment l'esprit agit sur le corps ou le corps sur l'esprit. De là les hypothèses qui ne sont et ne peuvent être que des constatations déguisées du fait, – l'idée d'un parallélisme ou celle d'une harmonie préétablie. Mais de là aussi l'impossibilité de constituer soit une psychologie de la mémoire, soit une métaphysique de la matière. Nous avons essayé d'établir que cette psychologie et cette métaphysique sont solidaires, et que les difficultés s'atténuent dans un dualisme qui, partant de la perception pure où le sujet et l'objet coïncident, pousse le développement de ces deux termes dans leurs durées respectives, – la matière, à mesure qu'on en continue plus loin l'analyse, tendant de plus en plus à n'être qu'une succession de moments infiniment rapides qui se déduisent les uns des autres et par là**[249]** *s'équivalent* ; l'esprit étant déjà mémoire dans la perception, et s'affirmant de plus en plus comme un prolongement du passé dans le présent, un *progrès*, une évolution véritable.

Mais la relation du corps à l'esprit en devient-elle plus claire ? À une distinction spatiale nous substituons une distinction temporelle : les deux termes en sont-ils plus capables de s'unir ? Il faut remarquer que la première distinction ne comporte pas de degrés : la matière est dans l'espace, l'esprit est hors de l'espace ; il n'y a pas de transition possible entre eux. Au contraire, si le rôle le plus humble de l'esprit est de lier les moments successifs de la durée des choses, si c'est dans cette opération qu'il prend contact avec la matière et par elle aussi qu'il s'en distingue d'abord, on conçoit une infinité de degrés entre la matière et l'esprit pleinement développé, l'esprit capable d'action non seulement

indéterminée, mais raisonnable et réfléchie. Chacun de ces degrés successifs, qui mesure une intensité croissante de vie, répond à une plus haute tension de durée et se traduit au-dehors par un plus grand développement du système sensori-moteur. Considère-t-on alors ce système nerveux ? Sa complexité croissante paraîtra laisser une latitude de plus en plus grande à l'activité de l'être vivant, la faculté d'attendre avant de réagir, et de mettre l'excitation reçue en rapport avec une variété de plus en plus riche de mécanismes moteurs. Mais ce n'est là que le dehors, et l'organisation plus complexe du système nerveux, qui semble assurer une plus grande indépendance à l'être vivant vis-à-vis de la matière, ne fait que symboliser matériellement cette indépendance même, c'est-à-dire la force intérieure qui permet à l'être de se dégager du rythme d'écoulement des choses, de retenir de mieux en mieux**[250]** le passé pour influencer de plus en plus profondément l'avenir, c'est-à-dire enfin, au sens spécial que nous donnons à ce mot, sa mémoire. Ainsi, entre la matière brute et l'esprit le plus capable de réflexion il y a toutes les intensités possibles de la mémoire, ou, ce qui revient au même, tous les degrés de la liberté. Dans la première hypothèse, celle qui exprime la distinction de l'esprit et du corps en termes d'espace, corps et esprit sont comme deux voies ferrées qui se couperaient à angle droit ; dans la seconde, les rails se raccordent selon une courbe, de sorte qu'on passe insensiblement d'une voie sur l'autre.

Mais y a-t-il là autre chose qu'une image ? Et la distinction ne reste-t-elle pas tranchée, l'opposition irréductible, entre la matière proprement dite et le plus humble degré de liberté ou de mémoire ? Oui sans doute, la distinction subsiste, mais l'union devient possible, puisqu'elle serait donnée, sous la forme radicale de la coïncidence partielle, dans la perception pure. Les difficultés du dualisme vulgaire ne viennent pas de ce que les deux termes se distinguent, mais de ce qu'on ne voit pas comment l'un des deux se greffe sur l'autre. Or, nous l'avons montré, la perception pure, qui serait le plus bas degré de l'esprit, – l'esprit sans la mémoire, – ferait véritablement partie de la matière telle que nous l'entendons. Allons plus loin : la mémoire n'intervient pas comme

une fonction dont la matière n'aurait aucun pressentiment et qu'elle n'imiterait pas déjà à sa manière. Si la matière ne se souvient pas du passé, c'est parce qu'elle répète le passé sans cesse, parce que, soumise à la nécessité, elle déroule une série de moments dont chacun équivaut au précédent et peut s'en déduire : ainsi, son passé est véritablement donné dans son présent[332]. Mais un être qui évolue plus ou moins librement crée à chaque moment quelque chose de nouveau : c'est donc en vain qu'on chercherait**[251]** à lire son passé dans son présent si le passé ne se déposait pas en lui à l'état de souvenir. Ainsi, pour reprendre une métaphore qui a déjà paru plusieurs fois dans ce livre, il faut, pour des raisons semblables, que le passé soit *joué* par la matière, *imaginé* par l'esprit.

---

286 Voir chapitre I, p. 71.

287 Dans le premier Avant-propos, Bergson articulait explicitement la théorie des plans de conscience et la question du rôle du corps dans la vie de l'esprit (souvenons-nous aussi du sous-titre du livre : « Essai sur la relation du corps *à* l'esprit »). Les plans de conscience sont l'évasement du cône dont l'activité sensori-motrice du corps est la pointe comme instrument de sélection du souvenir (l'intervention du corps, disait Bergson dans cet Avant-propos, est limitée à ce « dernier » plan). La psychologie bergsonienne examine le rôle du corps, mais également la manière dont le souvenir peut éclairer le présent, informer la perception et guider l'action. Quelle métaphysique pour cette psychologie ? Quelle solution du problème esprit-corps suggère-t-elle ? C'est l'objet de ce dernier chapitre.

288 À cette double antithèse, Bergson va en ajouter plus loin une troisième, celle de la nécessité et de la liberté (Résumé et conclusion, IX).

289 Le matérialisme des psychologues naturalistes a été répudié, mais, aux yeux de Bergson, la métaphysique idéaliste n'est pas davantage acceptable. Dans les deux cas, on prétend faire naître un des termes de la relation à partir de l'autre ; mais pour lui, de même que le cerveau n'engendre pas la vie mentale, l'ordre naturel s'impose à l'esprit et ne peut en dériver.

290 Bergson esquisse une solution au problème métaphysique du dualisme, solution dont les éléments ont déjà été présentés au cours de l'analyse psychologique précédente. L'analyse de la perception (dans le chapitre I) nous a fait découvrir avec la perception pure un contact avec la matière comme phénomène extensif, donné à chaque fois à l'esprit comme un corrélat indivisé – d'où la solution du problème posé par le caractère inétendu des modifications mentales dans un univers de choses étendues. L'analyse de la mémoire (dans le chapitre III) nous a présenté celle-ci comme synthèse des moments du temps : tel rouge comme *quale* concentre alors dans l'appréhension présente qu'en a la conscience ce que la science dissocie comme des grandeurs physiques (longueur et fréquence des ondes lumineuses) – d'où la solution du problème de l'hétérogénéité entre quantité et qualité. Ainsi, la psychologie prépare selon Bergson un dualisme débarrassé du problème de l'union.

291 La « méthode » que Bergson expose ici et dont il a déjà fait l'expérimentation dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* est ensuite plus amplement exposée dans *La Pensée et le Mouvant*.

292 Comme toujours, Bergson ne raconte pas l'histoire de la philosophie en s'intéressant au détail des doctrines et aux accidents contingents qui ont pu contribuer à façonner celles-ci. Il généralise à partir de figures aisément identifiables afin de retrouver sous une forme idéalisée de grandes options qui s'offrent comme des voies possibles à l'esprit engagé dans la réflexion philosophique. Ici, on pourrait voir dans l'opposition entre empirisme et dogmatisme une réflexion sur Hume et Kant. Mais l'analyse a une portée plus générale : la pluralité des philosophies découle d'un renoncement qui leur est commun à la méthode intuitive, renoncement qui conduit toujours à des constructions rivales et également artificielles.

293 Bergson renvoie à l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, et en particulier au chapitre III. La question de la liberté intéresse la solution du problème de l'esprit et du corps, et ce retour sur une application antérieure de la méthode est donc aussi une anticipation sur les conclusions du livre.

294 Bergson va énumérer quatre propositions qui composent l'esquisse d'une métaphysique de la matière. Selon l'esprit de la « métaphysique positive » qu'il entend défendre et illustrer, si la métaphysique de la matière n'est pas une physique, elle ne peut se constituer sans une *confrontation* avec la physique comme science – cf. en particulier la proposition III relative à l'artificialité de la division de la matière en corps indépendants. Ce mot de « confrontation » est utilisé dans *Durée et simultanéité* (Préface, Paris, Alcan, 1923, p. VII). Voir l'article de Jean Gayon, « Bergson, entre science et métaphysique », in *Annales bergsoniennesIII.Bergson et la science*, éd. F. Worms, PUF, 2007 p. 175-189.De quelle physique s'agit-il et qu'en attend Bergson ? La physique qui sert de point de référence à Bergson est celle qui résulte des travaux de Michael Faraday (1791-1867), James Clerk Maxwell (1831-1879) et William Thomson, plus connu sous le nom de lord Kelvin (1824-1907). 1) À la conception mécanique du monde, qui part des interactions entre des entités matérielles localisées doit être substituée une physique du champ, où des perturbations se propagent de proche en proche au voisinage des corps électriques et magnétiques, ce qui rend caduque la notion obscure d'action à distance. 2) La conception des entités matérielles, comme de particules dont le mouvement serait un accident, idée comparable pour Bergson à celle d'atomes psychiques reliés par des liens associatifs externes, doit être abandonnée. De ce point de vue, un repère historique important est la démonstration par Julius Mayer (1814-1878) et James Joule (1818-1889) de l'immatérialité de la chaleur. La notion d'énergie cinétique des molécules d'un gaz permet de se passer de l'idée de « fluide » calorique. En 1872, Thomson écrit ainsi que « le mouvement est l'essence même de ce qui a été jusqu'ici appelé matière. […] J'ai appris de Joule la théorie dynamique de la chaleur, et ai été forcé d'abandonner aussitôt bien […] des conceptions statiques concernant les causes ultimes de phénomènes apparemment statiques » (cité par John Roche dans « Concepts and models of the magnetic field », in *Kelvin : Life, Labours and Legacy*, dir. R. Flood, M. McCartney, A. Whitaker, Oxford University Press, 2008, p. 112 ; nous traduisons). La 3e des Règles pour philosopher, dans les *Principia* de Newton, énonçait que les qualités d'extension, de dureté, d'impénétrabilité, de mobilité et d'inertie étaient des propriétés universelles des corps, qu'on peut attribuer aux corpuscules infrasensibles en vertu de l'analogie de la nature, « fondement de toute philosophie ». Maxwell rejette cette assertion : par exemple, on ne peut pas affirmer que toute matière est étendue, ou que les atomes sont des entités impénétrables du seul fait que les corps qui affectent notre sensibilité le sont (voir Peter M. Harman, *The Natural Philosophy of James Clark Maxwell*, Cambridge University Press, 1998, p. 184-185).À ces considérations, Bergson va ajouter sa conception biologique de la connaissance (Milic Capek, *Bergson and Modern Physics*, Dordrecht, Reidel, 1971, p. 65-67). Selon cette conception, la plausibilité intrinsèque de l'ancienne physique tient au fait que l'idée d'entités discrètes (particules) est liée aux exigences biologiques de la perception et de l'action ; elle a une commodité intrinsèque plutôt qu'une validité théorique. En traitant de la matière, Bergson est donc animé par deux convictions profondes : l'une est que la conception des corps

telle qu'elle est formulée dans le dualisme traditionnel (*res extensa* cartésienne, antitypie leibnizienne) est profondément erronée, inadéquate à son objet, comme le montrent à eux seuls les progrès de la physique ; l'autre est que science et métaphysique creusent pour ainsi dire en sens contraire et que leurs efforts sont fondamentalement convergents.

295 Les arguments de Zénon d'Élée nous sont connus principalement par Aristote (*Physique*, VI, 9). Les quatre arguments sont commentés par Bergson en respectant l'ordre de présentation aristotélicien. La réponse d'Aristote à Zénon s'inscrit dans une « théorie générale de la grandeur continue physique » (Pierre Pellegrin, « Introduction » à Aristote, *Physique*, GF-Flammarion, 2000, p. 56). Le temps et le changement peuvent, comme l'espace, être compris comme des continus, dont les indivisibles (point, instant) ne sont pas des parties réelles. Il était déjà question de ces paradoxes dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (*op. cit.*, p. 84-85) et on les retrouve ensuite dans *L'Évolution créatrice* (Paris, Alcan, 1907, p. 308-315), lorsque Bergson voit dans la décomposition du mouvement en immobilités successives une expression de l'inadéquation radicale du caractère « cinématographique » de notre connaissance au devenir qu'elle tente de ressaisir.

296 Rappelons brièvement cet argument. Soit un mobile qui se déplace avec une certaine vitesse et qui passe simultanément devant deux corps dont l'un est immobile et dont l'autre se meut à sa rencontre avec la même vitesse que lui. En même temps qu'il parcourt une certaine longueur du premier corps, il franchit naturellement une longueur double du second. D'où Zénon conclut « qu'une durée est double d'elle-même ». – Raisonnement puéril, dit-on, puisque Zénon ne tient pas compte de ce que la vitesse est double, dans un cas, de ce qu'elle est dans l'autre. – D'accord, mais comment, je vous prie, pourrait-il s'en apercevoir ? Que, dans le même temps, un mobile parcoure des longueurs différentes de deux corps dont l'un est en repos et l'autre en mouvement, cela est clair pour celui qui fait de la durée une espèce d'absolu, et la met soit dans la conscience soit dans quelque chose qui participe de la conscience. Pendant qu'une portion *déterminée* de cette durée consciente ou absolue s'écoule, en effet, le même mobile parcourra, le long des deux corps, deux espaces doubles l'un de l'autre, sans qu'on puisse conclure de là qu'une durée est double d'elle-même, puisque la durée reste quelque chose d'indépendant de l'un et de l'autre espace. Mais le tort de Zénon, dans toute son argumentation, est justement de laisser de côté la durée vraie pour n'en considérer que la trace objective dans l'espace. Comment les deux traces laissées par le même mobile ne mériteraient-elles pas alors une égale considération en tant que mesures de la durée ? Et comment ne représenteraient-elles pas la même durée, lors même qu'elles seraient doubles l'une de l'autre ? En concluant de là qu'une durée « est double d'elle-même », Zénon restait dans la logique de son hypothèse, et son quatrième argument vaut exactement autant que les trois autres.

297 Bergson distingue deux manières d'étudier le mouvement. Selon la première, le mouvement se mesure en termes de variation de la distance par rapport à des repères donnés. C'est le point de vue du « mathématicien ». Selon la seconde, un mouvement réel est un mouvement qui suppose l'action d'une force. Le concept mécanique de force enrichit l'analyse mathématique initiale.

298 DESCARTES, *Principes*, II, 29.

299 *Principes*, II^e partie, § 37 et suiv.

300 LEIBNIZ, Specimen dynamicum (*Mathem. Schriften*, Gerhardt, 2^e section, 2 vol., p. 246).

301 H. MORUS, *Scripta philosophica*, 1679, t. II, p. 248.

302 NEWTON, *Principia* (éd. THOMSON, 1871, p. 6 et suiv.).

303 EULER, *Theoria motus corporum solidorum*, 1765, p. 30-33.

304 Sur les relations entre Descartes et Henry More d'une part, entre Henry More et Newton d'autre part, voir Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1957 ; en français *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, 1973 ; rééd. 1988 (voir en particulier chap. V, VI et VII). La question métaphysique et cosmologique du statut de l'espace chez More est liée à celle de la distinction entre esprit et corps : More ne voit pas, si l'esprit est partout, comment on peut lui refuser l'extension et comment alors appliquer le critère cartésien de la distinction des substances. À la suite d'Edwin A. Burtt dans *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Londres, K. Paul, 1925), Koyré soutient qu'il existe une connexion entre la conception qu'a More de l'espace infini et éternel, attribut divin, et l'espace absolu newtonien. Les définitions de l'espace absolu, du temps absolu et du mouvement absolu sont contenus dans le Scolie qui suit les Définitions, dans les *Principia* de Newton (trad. M.F. Biarnais, Bourgois, 1985, p. 30-39).

305 En particulier Newton [14].

306 « Le mouvement vrai d'un corps n'est ni produit ni changé, si ce n'est par les forces imprimées à ce corps » (Newton, *Principia*, éd. citée, p. 35).

307 Bergson fait ici allusion au débat complexe relatif à la genèse de la conscience du mouvement. Pour certains auteurs, comme Alexander Bain dans *Senses and the Intellect* (*op. cit.*), la conscience du mouvement est une conscience de l'initiative de se mouvoir (son corrélat physique est l'irradiation des voies efférentes, qui vont du cerveau aux muscles). Pour d'autres, comme Charlton Bastian dans *The Brain as an Organ of Mind* (Londres, Paul Kegan, 1880), elle est une conscience des effets périphériques de cette initiative (elle suppose l'activité du sens musculaire, ou la sensibilité kinesthésique). En ce cas, la conscience de nos mouvements n'est pas celle de l'intention ou d'un programme cérébral, mais celle du résultat de l'exécution de ce programme. Bergson choisit ici la seconde option, la théorie de l'afférence, contre la théorie de l'efférence.

308 Bergson oppose à la simple modification des relations entre choses (déplacement relatif de l'observateur vis-à-vis de l'objet, ou de l'objet vis-à-vis de l'observateur) la réalité des changements. Poincaré se pose la même question dans *La Science et l'Hypothèse* (1902), puis dans *LaValeur de la science* (1905).

309 Sur cette thèse de la solidarité universelle des choses réelles, voir la conférence « Le cerveau et la pensée : une illusion philosophique », in *L'Énergie spirituelle*, *op. cit.*

310 Bergson a déjà analysé la manière dont les « habitudes contractées dans l'action » (Avant-propos, p. 56) faussent la représentation de l'existant, et rendent difficile à penser la conservation du passé hors de la conscience (p. 198-199). Mais de même que la persistance du passé est négligée par l'intelligence comme intelligence pratique, l'unité concrète des processus et des interactions physiques l'est également. La métaphysique de la matière doit rétablir la primauté du continu, non moins que la psychologie de la mémoire doit s'affranchir de notre préférence pour le présent.

311 Voir, à ce sujet, MAXWELL, Action at a distance (*Scientific Papers*, Cambridge, 1890, t. II, p. 313-314).

312 MAXWELL, Molecular constitution of bodies (*Scientific Papers*, t. II, p. 618). – Van der Waals a montré, d'autre part, la continuité des états liquide et gazeux [18].

313 Johannes D. Van der Waals avait soutenu en 1873 sa thèse intitulée *Sur la continuité des états liquide et gazeux*.

314 Voir Introduction, p. 40-41, et notes.

315 FARADAY, A speculation concerning electric conduction (*Philos. magazine*, 3^e série, vol. XXIV).

316 THOMSON, On vortex atoms (*Proc. of the Roy. Soc. of Edimb.*, 1867). – Une hypothèse du même genre avait été émise par GRAHAM, On the molecular mobility of gases (*Proc. of the Roy. Soc.*, 1863, p. 621 et suiv.) [20].

317 Thomson (voir p. 329, note 9) avait eu connaissance par Peter Guthrie Tait d'un article de Helmholtz de 1858, « Sur les intégrales des équations hydrodynamiques qui expriment les mouvements tourbillonnaires ». L'acquis principal en était la démonstration de la possibilité de la conservation de l'individualité des mouvements tourbillonnaires. Thomson envisage alors de concevoir les atomes comme des anneaux engendrés par des mouvements tourbillonnaires dans un fluide parfait, l'éther, la diversité des combinaisons entre anneaux rendant compte des propriétés distinctes attribuées aux types d'atomes. Il y voit le moyen de surmonter la représentation de l'atome comme d'un morceau de matière absolument rigide, à la manière de Lucrèce. Sur cet article de Thomson, voir Crosbie Smith et Matthew Norton Wise, *Energy and Empire : a Biographical Study of Lord Kelvin*, Cambridge University Press, 1989, p. 417-425 ; John Roche, « Concepts and models of the magnetic field », art. cité, p. 112-114. Voir aussi Henri Poincaré, *Théorie des tourbillons*, Paris, Carré, 1893.

318 Voir Henri Poincaré, « La fin de la matière », in *La Science et l'Hypothèse.*

319 À l'époque de Bergson, Étienne Jules Marey décompose le mouvement avec ses célèbres séries d'instantanés photographiques (la chronophotographie). Voir François Dagognet, *Étienne Jules Marey*, Hazan, 1987. La première projection publique de films des frères Lumière a eu lieu à Paris en 1895.

320 Ce texte mérite d'être confronté à la *Theoria Motus Abstracti* de Leibniz (1671) où ce dernier oppose corps et esprit en faisant de la rétention mémorielle le propre de ce dernier. Voir Introduction, p. 17-18, et notes.

321 Autre illustration de la thèse formulée dans l'Avant-propos de la septième édition : ce qui s'origine dans la nécessité pratique (temps et espace homogènes comme corrélats conventionnels de nos interventions sur le monde), s'il reçoit un pseudo-statut dans la sphère théorique, engendre les querelles toujours renaissantes des métaphysiciens.

322 Thèse de Berkeley, dans l'*Essai pour une nouvelle théorie de la vision* (1709).

323 Berkeley, dans l'*Essai pour une nouvelle théorie de la vision*, estime que les idées visuelles et celles du tact sont comme deux langues distinctes ; il faut apprendre de l'expérience comment « traduire » telle idée de la vue en une idée tangible. La correspondance des termes (ce qu'est l'apparence visuelle

d'une figure tangible carrée, par exemple) est enseignée par l'expérience. Cette métaphore de la traduction ne doit pas dissimuler la dissymétrie entre les deux types d'idées. Pour Berkeley, seul le tact appréhende les figures géométriques proprement dites. La vue n'en appréhende que les signes.

324 Au XIX[e] siècle, c'est en particulier la thèse de Helmholtz, qui écrit dans « Sur la nature des impressions sensibles de l'homme » (1852 ; trad. R. Casati, in *Philosophie*, 1992, n[o] 33, p. 5-15) : « les sensations de lumière et de couleur ne sont que des symboles pour des états de la réalité ; elles ont avec ces derniers tout aussi peu et tout autant de similitude et de relation que le nom d'un homme ou le parafe du nom avec l'homme lui-même ». Voir Jacques Bouveresse, *Langage, perception et réalité*, t. I, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1995, p. 167-176.

325 La question de la correspondance entre les modalités sensorielles est traitée à l'âge classique à travers le problème de Molyneux (Locke, *Essai sur l'entendement humain*, II, IX) : l'aveugle nouvellement opéré, qui avait appris à distinguer par le seul toucher une sphère et un cube de taille similaire, les distinguera-t-il par la vue sans le secours du tact ? À la suite de Locke, Berkeley dans l'*Essai pour une nouvelle théorie de la vision* répond négativement, tandis que Leibniz, dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, propose une réponse positive. Le traitement du problème se poursuit bien au-delà de l'âge classique : voir Marjolein Degenaar, *Molyneux's Problem*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996.

326 *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889, p. 77 et 78.

327 Voir, à ce sujet : Paul JANET, La perception visuelle de la distance, *Revue philosophique*, 1879, t. VII, p. 1 et suiv. – William JAMES, *Principles of Psychology*, t. II, chap. XXII. – Cf. au sujet de la perception visuelle de l'étendue : DUNAN, L'espace visuel et l'espace tactile (*Revue philosophique*, février et avril 1888, janvier 1889).

328 Formule à prendre littéralement, puisque pour Berkeley la correspondance entre les idées visibles et tangibles est l'œuvre du Créateur, les idées visibles formant un « langage visuel » de l'Auteur de la nature (*Essai pour une nouvelle théorie de la vision*, § 147).

329 WARD, article Psychology de l'*Encyclop. Britannica*.

330 W. JAMES, *Principles of Psychology*, t. II, p. 134 et suiv. – Remarquons en passant qu'on pourrait, à la rigueur, attribuer cette opinion à Kant, puisque l'*Esthétique transcendantale* ne fait pas de différence entre les données des divers sens en ce qui concerne leur extension dans l'espace. Mais il ne faut pas oublier que le point de vue de la Critique est tout autre que celui de la psychologie, et qu'il suffit à son objet que toutes nos sensations *finissent* par être localisées dans l'espace quand la perception a atteint sa tonne définitive.

331 La métaphysique de la matière vient conforter la théorie de la perception pure.

332 L'esprit a une mémoire, comme la matière est la répétition du passé : ainsi se correspondent les termes de la relation, que Bergson se refuse à simplement opposer.

# Résumé et conclusion

I. – L'idée que nous avons dégagée des faits et**[253]** confirmée par le raisonnement est que notre corps est un instrument d'action, et d'action seulement. À aucun degré, en aucun sens, sous aucun aspect il ne sert à préparer, encore moins à expliquer une représentation. S'agit-il de la perception extérieure ? Il n'y a qu'une différence de degré, et non pas de nature, entre les facultés dites perceptives du cerveau et les fonctions réflexes de la moelle épinière. Tandis que la moelle transforme les ébranlements reçus en mouvement plus ou moins nécessairement exécuté, le cerveau les met en rapport avec des mécanismes moteurs plus ou moins librement choisis ; mais ce qui s'explique par le cerveau dans nos perceptions, ce sont nos actions commencées, ou préparées, ou suggérées, ce ne sont pas nos perceptions mêmes. – S'agit-il du souvenir ? Le corps conserve des habitudes motrices capables de jouer à nouveau le passé ; il peut reprendre des attitudes où le passé s'insérera ; ou bien encore, par la répétition de certains phénomènes cérébraux qui ont prolongé d'anciennes perceptions, il fournira au souvenir un point d'attache avec l'actuel, un moyen de reconquérir sur la réalité présente une influence perdue : mais en aucun cas le cerveau n'emmagasinera des souvenirs ou des images. Ainsi, ni dans la perception, ni dans la mémoire, ni, à plus forte raison, dans les opérations**[254]** supérieures de l'esprit, le corps ne contribue directement à la représentation. En développant cette

hypothèse sous ses multiples aspects, en poussant ainsi le dualisme à l'extrême, nous paraissions creuser entre le corps et l'esprit un abîme infranchissable. En réalité, nous indiquions le seul moyen possible de les rapprocher et de les unir.

II. – Toutes les difficultés que ce problème soulève, en effet, soit dans le dualisme vulgaire, soit dans le matérialisme et dans l'idéalisme, viennent de ce que l'on considère, dans les phénomènes de perception et de mémoire, le physique et le moral comme des *duplicata* l'un de l'autre[333]. Me placerai-je au point de vue matérialiste de la conscience-épiphénomène ? Je ne comprends pas du tout pourquoi certains phénomènes cérébraux s'accompagnent de conscience, c'est-à-dire à quoi sert ou comment se produit la répétition consciente de l'univers matériel qu'on a posé d'abord. – Passerai-je à l'idéalisme ? Je ne me donnerai alors que des perceptions, et mon corps sera l'une d'elles. Mais tandis que l'observation me montre que les images perçues se bouleversent de fond en comble pour des variations très légères de celle que j'appelle mon corps (puisqu'il me suffit de fermer les yeux pour que mon univers visuel s'évanouisse), la science m'assure que tous les phénomènes doivent se succéder et se conditionner selon un ordre déterminé, où les effets sont rigoureusement proportionnés aux causes. Je vais donc être obligé de chercher dans cette image que j'appelle mon corps, et qui me suit partout, des changements qui soient les équivalents, cette fois bien réglés et exactement mesurés les uns sur les autres, des images qui se succèdent autour de mon corps : les mouvements cérébraux, que je retrouve**[255]** ainsi, vont redevenir le duplicat de mes perceptions. Il est vrai que ces mouvements seront des perceptions encore, des perceptions « possibles », de sorte que cette seconde hypothèse est plus intelligible que l'autre ; mais en revanche elle devra supposer à son tour une inexplicable correspondance entre ma perception réelle des choses et ma perception possible de certains mouvements cérébraux qui ne ressemblent à ces choses en aucune manière. Qu'on y regarde de près : on verra que l'écueil de tout idéalisme est là ; il est dans ce passage de l'ordre qui nous *apparaît* dans la perception à l'ordre

qui nous *réussit* dans la science – ou, s'il s'agit plus particulièrement de l'idéalisme kantien, dans le passage de la sensibilité à l'entendement. – Resterait alors le dualisme vulgaire[334]. Je vais mettre d'un côté la matière, de l'autre l'esprit, et supposer que les mouvements cérébraux sont la cause ou l'occasion de ma représentation des objets. Mais s'ils en sont la cause, s'ils suffisent à la produire, je vais retomber, de degré en degré, sur l'hypothèse matérialiste de la conscience-épiphénomène. S'ils n'en sont que l'occasion, c'est qu'ils n'y ressemblent en aucune manière ; et dépouillant alors la matière de toutes les qualités que je lui ai conférées dans ma représentation, c'est à l'idéalisme que je vais revenir. Idéalisme et matérialisme sont donc les deux pôles entre lesquels ce genre de dualisme oscillera toujours ; et lorsque, pour maintenir la dualité des substances, il se décidera à les mettre l'une et l'autre sur le même rang, il sera amené à voir en elles deux traductions d'un même original, deux développements parallèles, réglés à l'avance, d'un seul et même principe, à nier ainsi leur influence réciproque, et, par une conséquence inévitable, à faire le sacrifice de la liberté.

Maintenant, en creusant au-dessous de ces trois**[256]** hypothèses, je leur découvre un fond commun : elles tiennent les opérations élémentaires de l'esprit, perception et mémoire, pour des opérations de connaissance pure. Ce qu'elles mettent à l'origine de la conscience, c'est tantôt le duplicat inutile d'une réalité extérieure, tantôt la matière inerte d'une construction intellectuelle toute désintéressée : mais toujours elles négligent le rapport de la perception à l'action et du souvenir à la conduite. Or, on peut concevoir sans doute, comme une limite idéale, une mémoire et une perception désintéressées ; mais, en fait, c'est vers l'action que perception et mémoire sont tournées, c'est cette action que le corps prépare. S'agit-il de la perception ? La complexité croissante du système nerveux met l'ébranlement reçu en rapport avec une variété de plus en plus considérable d'appareils moteurs et fait esquisser simultanément ainsi un nombre de plus en plus grand d'actions possibles. Considère-t-on la mémoire ? Elle a pour fonction première d'évoquer toutes les perceptions passées

analogues à une perception présente, de nous rappeler ce qui a précédé et ce qui a suivi, de nous suggérer ainsi la décision la plus utile. Mais ce n'est pas tout[335]. En nous faisant saisir dans une intuition unique des moments multiples de la durée, elle nous dégage du mouvement d'écoulement des choses, c'est-à-dire du rythme de la nécessité. Plus elle pourra contracter de ces moments en un seul, plus solide est la prise qu'elle nous donnera sur la matière ; de sorte que la mémoire d'un être vivant paraît, bien mesurer avant tout la puissance de son action sur les choses, et n'en être que la répercussion intellectuelle. Partons donc de cette force d'agir comme du principe véritable ; supposons que le corps est**[257]** un centre d'action, un centre d'action seulement, et voyons quelles conséquences vont découler de là pour la perception, pour la mémoire, et pour les rapports du corps avec l'esprit.

III. – Pour la perception d'abord. Voici mon corps avec ses « centres perceptifs ». Ces centres sont ébranlés, et j'ai la représentation des choses. D'autre part, j'ai supposé que ces ébranlements ne pouvaient ni produire ni traduire ma perception. Elle est donc en dehors d'eux. Où est-elle ? Je ne saurais hésiter : en posant mon corps, j'ai posé une certaine image, mais, par là aussi, la totalité des autres images, puisqu'il n'y a pas d'objet matériel qui ne doive ses qualités, ses déterminations, son existence enfin à la place qu'il occupe dans l'ensemble de l'univers. Ma perception ne peut donc être que quelque chose de ces objets eux-mêmes ; elle est en eux plutôt qu'ils ne sont en elle. Mais qu'est-elle au juste de ces objets ? Je vois que ma perception paraît suivre tout le détail des ébranlements nerveux dits sensitifs, et d'autre part je sais que le rôle de ces ébranlements est uniquement de préparer des réactions de mon corps sur les corps environnants, d'esquisser mes actions virtuelles. C'est donc que percevoir consiste à détacher, de l'ensemble des objets, l'action possible de mon corps sur eux. La perception n'est alors qu'une sélection. Elle ne crée rien ; son rôle est au contraire d'éliminer de l'ensemble des images toutes celles sur lesquelles je n'aurais aucune prise, puis, de chacune des images retenues elles-mêmes,

tout ce qui n'intéresse pas les besoins de l'image que j'appelle mon corps. Telle est du moins l'explication très simplifiée, la description schématique de ce que nous avons appelé la perception pure. Marquons tout de suite la position que nous prenions ainsi entre le réalisme et l'idéalisme.

Que toute réalité ait une parenté, une analogie, un**[258]** rapport enfin avec la conscience, c'est ce que nous concédions à l'idéalisme par cela même que nous appelions les choses des « images ». Aucune doctrine philosophique, pourvu qu'elle s'entende avec elle-même, ne peut d'ailleurs échapper à cette conclusion. Mais si l'on réunissait tous les états de conscience, passés, présents et possibles, de tous les êtres conscients, on n'aurait épuisé par là, selon nous, qu'une très petite partie de la réalité matérielle, parce que les images débordent la perception de toutes parts. Ce sont précisément ces images que la science et la métaphysique voudraient reconstituer, restaurant dans son intégralité une chaîne dont notre perception ne tient que quelques anneaux. Mais pour établir ainsi entre la perception et la réalité le rapport de la partie au tout, il fallait laisser à la perception son rôle véritable, qui est de préparer des actions. C'est ce que ne fait pas l'idéalisme. Pourquoi échoue-t-il, comme nous le disions tout à l'heure, à passer de l'ordre qui se manifeste dans la perception à l'ordre qui réussit dans la science, c'est-à-dire de la contingence avec laquelle nos sensations paraissent se succéder au déterminisme qui lie les phénomènes de la nature ? Précisément parce qu'il attribue à la conscience, dans la perception, un rôle spéculatif, de sorte qu'on ne voit plus du tout quel intérêt cette conscience aurait à laisser échapper entre deux sensations, par exemple, les intermédiaires par lesquels la seconde se déduit de la première. Ce sont ces intermédiaires et leur ordre rigoureux qui demeurent alors obscurs, soit qu'on érige ces intermédiaires en « sensations possibles », selon l'expression de Mill[336], soit qu'on attribue cet ordre, comme le fait Kant, aux substructions établies par l'entendement impersonnel. Mais supposons que ma perception consciente**[259]** ait une destination toute pratique, qu'elle dessine simplement, dans l'ensemble des choses, ce qui

intéresse mon action possible sur elles : je comprends que tout le reste m'échappe, et que tout le reste, cependant, soit de même nature que ce que je perçois. Ma connaissance de la matière n'est plus alors ni subjective, comme elle l'est pour l'idéalisme anglais, ni relative, comme le veut l'idéalisme kantien. Elle n'est pas subjective, parce qu'elle est dans les choses plutôt qu'en moi. Elle n'est pas relative, parce qu'il n'y a pas entre le « phénomène » et la « chose » le rapport de l'apparence à la réalité, mais simplement celui de la partie au tout.

Par là nous semblions revenir au réalisme. Mais le réalisme, si on ne le corrige sur un point essentiel, est aussi inacceptable que l'idéalisme, et pour la même raison. L'idéalisme, disions-nous, ne peut passer de l'ordre qui se manifeste dans la perception à l'ordre qui réussit dans la science, c'est-à-dire à la réalité. Inversement, le réalisme échoue à tirer de la réalité la connaissance immédiate que nous avons d'elle. Se place-t-on en effet dans le réalisme vulgaire ? On a d'un côté une matière multiple, composée de parties plus ou moins indépendantes, diffuse dans l'espace, et de l'autre un esprit qui ne peut avoir aucun point de contact avec elle, à moins qu'il n'en soit, comme veulent les matérialistes, l'inintelligible épiphénomène. Considère-t-on de préférence le réalisme kantien ? Entre la chose en soi, c'est-à-dire le réel, et la diversité sensible avec laquelle nous construisons notre connaissance, on ne trouve aucun rapport concevable, aucune commune mesure. Maintenant, en approfondissant ces deux formes extrêmes du réalisme, on les voit converger vers un même point : l'une et l'autre dressent l'espace homogène comme une barrière entre l'intelligence et**[260]** les choses. Le réalisme naïf fait de cet espace un milieu réel où les choses seraient en suspension ; le réalisme kantien y voit un milieu idéal où la multiplicité des sensations se coordonne ; mais pour l'un et pour l'autre ce milieu est donné *d'abord*, comme la condition nécessaire de ce qui vient s'y placer. Et en approfondissant cette commune hypothèse à son tour, on trouve qu'elle consiste à attribuer à l'espace homogène un rôle désintéressé, soit qu'il rende à la réalité matérielle le service de la

soutenir, soit qu'il ait la fonction, toute spéculative encore, de fournir aux sensations le moyen de se coordonner entre elles. De sorte que l'obscurité du réalisme, comme celle de l'idéalisme, vient de ce qu'il oriente notre perception consciente, et les conditions de notre perception consciente, vers la connaissance pure, non vers l'action. – Mais supposons maintenant que cet espace homogène ne soit pas logiquement antérieur, mais postérieur aux choses matérielles et à la connaissance pure que nous pouvons avoir d'elles ; supposons que l'étendue précède l'espace ; supposons que l'espace homogène concerne notre action, et notre action seulement, étant comme un filet infiniment divisé que nous tendons au-dessous de la continuité matérielle pour nous en rendre maîtres, pour la décomposer dans la direction de nos activités et de nos besoins. Alors nous n'y gagnons pas seulement de rejoindre la science, qui nous montre chaque chose exerçant son influence sur toutes les autres, occupant par conséquent en un certain sens la totalité de l'étendue (bien que nous n'apercevions de cette chose que son *centre* et que nous en arrêtions les limites au point où notre corps cesserait d'avoir prise sur elle). Nous n'y gagnons pas seulement, en métaphysique, de **[261]**résoudre ou d'atténuer les contradictions que soulève la divisibilité dans l'espace, contradictions qui naissent toujours, comme nous l'avons montré, de ce qu'on ne dissocie pas les deux points de vue de l'action et de la connaissance. Nous y gagnons surtout de faire tomber l'insurmontable barrière que le réalisme élevait entre les choses étendues et la perception que nous en avons. Tandis, en effet, qu'on posait d'un côté une réalité extérieure multiple et divisée, de l'autre des sensations étrangères à l'étendue et sans contact possible avec elle, nous nous apercevons que l'étendue concrète n'est pas divisée réellement, pas plus que la perception immédiate n'est véritablement inextensive. Partis du réalisme, nous revenons au même point où l'idéalisme nous avait conduits ; nous replaçons la perception dans les choses. Et nous voyons réalisme et idéalisme tout près de coïncider ensemble, à mesure que nous écartons le postulat,

accepté sans discussion par l'un et par l'autre, qui leur servait de limite commune.

En résumé, si nous supposons une continuité étendue, et, dans cette continuité même, le centre d'action réelle qui est figuré par notre corps, cette activité paraîtra éclairer de sa lumière toutes les parties de la matière sur laquelle à chaque instant elle aurait prise. Les mêmes besoins, la même puissance d'agir qui ont découpé notre corps dans la matière vont délimiter des corps distincts dans le milieu qui nous environne. Tout se passera comme si nous laissions filtrer l'action réelle des choses extérieures pour en arrêter et en retenir l'action virtuelle : cette action virtuelle des choses sur notre corps et de notre corps sur les choses est notre perception même. Mais comme les ébranlements que notre corps reçoit des corps environnants déterminent sans cesse,**[262]** dans sa substance, des réactions naissantes, et que ces mouvements intérieurs de la substance cérébrale donnent ainsi à tout moment l'esquisse de notre action possible sur les choses, l'état cérébral correspond exactement à la perception. Il n'en est ni la cause, ni l'effet, ni, en aucun sens, le duplicat : il la continue simplement, la perception étant notre action virtuelle et l'état cérébral notre action commencée.

IV. – Mais cette théorie de la « perception pure » devait être atténuée et complétée tout à la fois sur deux points. Cette perception pure, en effet, qui serait comme un fragment détaché tel quel de la réalité, appartiendrait à un être qui ne mêlerait pas à la perception des autres corps celle de son corps, c'est-à-dire ses affections, ni à son intuition du moment actuel celle des autres moments, c'est-à-dire ses souvenirs. En d'autres termes, nous avons d'abord, pour la commodité de l'étude, traité le corps vivant comme un point mathématique dans l'espace et la perception consciente comme un instant mathématique dans le temps. Il fallait restituer au corps son étendue et à la perception sa durée. Par là nous réintégrions dans la conscience ses deux éléments subjectifs, l'affectivité et la mémoire.

Qu'est-ce qu'une affection ? Notre perception, disions-nous, dessine l'action possible de notre corps sur les autres corps. Mais

notre corps, étant étendu, est capable d'agir sur lui-même aussi bien que sur les autres. Dans notre perception entrera donc quelque chose de notre corps. Toutefois, lorsqu'il s'agit des corps environnants, ils sont, par hypothèse, séparés du nôtre par un espace plus ou moins considérable, qui mesure l'éloignement de leurs promesses ou de leurs menaces dans le temps : c'est pourquoi notre perception de ces corps ne dessine que des actions possibles.**[263]** Au contraire, plus la distance décroît entre ces corps et le nôtre, plus l'action possible tend à se transformer en action réelle, l'action devenant d'autant plus urgente que la distance est moins considérable. Et quand cette distance devient nulle, c'est-à-dire quand le corps à percevoir est notre propre corps, c'est une action réelle, et non plus virtuelle, que la perception dessine. Telle est précisément la nature de la douleur, effort actuel de la partie lésée pour remettre les choses en place, effort local, isolé, et par là même condamné à l'insuccès dans un organisme qui n'est plus apte qu'aux effets d'ensemble. La douleur est donc à l'endroit où elle se produit, comme l'objet est à la place où il est perçu. Entre l'affection sentie et l'image perçue, il y a cette différence que l'affection est dans notre corps, l'image hors de notre corps. Et c'est pourquoi la surface de notre corps, limite commune de ce corps et des autres corps, nous est donnée à la fois sous forme de sensations et sous forme d'image.

Dans cette intériorité de la sensation affective consiste sa subjectivité, dans cette extériorité des images en général leur objectivité. Mais nous retrouvons ici l'erreur sans cesse renaissante que nous avons poursuivie à travers tout le cours de notre travail. On veut que sensation et perception existent pour elles-mêmes ; on leur attribue un rôle tout spéculatif ; et comme on a négligé ces actions réelles et virtuelles avec lesquelles elles font corps et qui serviraient à les distinguer, on ne peut plus trouver entre elles qu'une différence de degré. Alors, profitant de ce que la sensation affective n'est que vaguement localisée (à cause de la confusion de l'effort qu'elle enveloppe), on la déclare tout de suite inextensive ; et on fait de ces affections diminuées ou sensations**[264]** inextensives les *matériaux* avec lesquels nous

construirions des images dans l'espace. Par là on se condamne à n'expliquer ni d'où viennent les éléments de conscience ou sensations, qu'on pose comme autant d'absolus, ni comment, inextensives, ces sensations rejoignent l'espace pour s'y coordonner, ni pourquoi elles y adoptent un ordre plutôt qu'un autre, ni enfin par quel moyen elles réussissent à y constituer une expérience stable, commune à tous les hommes. C'est au contraire de cette expérience, théâtre nécessaire de notre activité, qu'il faut partir. C'est donc la perception pure, c'est-à-dire l'image, qu'on doit se donner d'abord. Et les sensations, bien loin d'être les matériaux avec lesquels l'image se fabrique, apparaîtront au contraire alors comme l'impureté qui s'y mêle, étant ce que nous projetons de notre corps dans tous les autres.

V. – Mais tant que nous en restons à la sensation et à la perception pure, on peut à peine dire que nous ayons affaire à l'esprit. Sans doute nous établissons contre la théorie de la conscience-épiphénomène qu'aucun état cérébral n'est l'équivalent d'une perception. Sans doute la sélection des perceptions parmi les images en général est l'effet d'un discernement qui annonce déjà l'esprit. Sans doute enfin l'univers matériel lui-même, défini comme la totalité des images, est une espèce de conscience, une conscience où tout se compense et se neutralise, une conscience dont toutes les parties éventuelles, s'équilibrant les unes les autres par des réactions toujours égales aux actions, s'empêchent réciproquement de faire saillie. Mais pour toucher la réalité de l'esprit, il faut se placer au point où une conscience individuelle, prolongeant et conservant le passé dans un présent qui s'en enrichit, se soustrait ainsi à la loi même de la nécessité, qui veut que le passé se succède sans cesse à lui-même**[265]** dans un présent qui le répète simplement sous une autre forme, et que tout s'écoule toujours. En passant de la perception pure à la mémoire, nous quittions définitivement la matière pour l'esprit.

VI. – La théorie de la mémoire, qui forme le centre de notre travail, devait être à la fois la conséquence théorique et la vérification expérimentale de notre théorie de la perception pure. Que les états cérébraux qui accompagnent la perception n'en

soient ni la cause ni le duplicat, que la perception entretienne avec son concomitant physiologique le rapport de l'action virtuelle à l'action commencée, c'est ce que nous ne pouvions établir par des faits, puisque tout se passera dans notre hypothèse comme si la perception résultait de l'état cérébral. Dans la perception pure, en effet, l'objet perçu est un objet présent, un corps qui modifie le nôtre. L'image en est donc actuellement donnée, et dès lors les faits nous permettent indifféremment de dire (quittes à nous entendre très inégalement avec nous-mêmes) que les modifications cérébrales esquissent les réactions naissantes de notre corps ou qu'elles créent le duplicat conscient de l'image présente. Mais il en est tout autrement pour la mémoire, car le souvenir est la représentation d'un objet absent. Ici les deux hypothèses donneront des conséquences opposées. Si, dans le cas d'un objet présent, un état de notre corps suffisait déjà à créer la représentation de l'objet, à plus forte raison cet état suffira-t-il encore dans le cas du même objet absent. Il faudra donc, dans cette théorie, que le souvenir naisse de la répétition atténuée du phénomène cérébral qui occasionnait la perception première, et consiste simplement dans une perception affaiblie. D'où cette double**[266]** thèse : *La mémoire n'est qu'une fonction du cerveau, et il n'y a qu'une différence d'intensité entre la perception et le souvenir*. – Au contraire, si l'état cérébral n'engendrait aucunement notre perception de l'objet présent mais la continuait simplement, il pourra encore prolonger et encore faire aboutir le souvenir que nous en évoquons, mais non pas le faire naître. Et comme, d'autre part, notre perception de l'objet présent était quelque chose de cet objet lui-même, notre représentation de l'objet absent sera un phénomène de tout autre ordre que la perception, puisqu'il n'y a entre la présence et l'absence aucun degré, aucun milieu. D'où cette double thèse, inverse de la précédente : *La mémoire est autre chose qu'une fonction du cerveau, et il n'y a pas une différence de degré, mais de nature, entre la perception et le souvenir*. – L'opposition des deux théories prend alors une forme aiguë, et l'expérience peut cette fois les départager.

Nous ne reviendrons pas ici sur le détail de la vérification que nous avons tentée. Rappelons-en simplement les points essentiels. Tous les arguments de fait qu'on peut invoquer en faveur d'une accumulation probable des souvenirs dans la substance corticale se tirent des maladies localisées de la mémoire. Mais si les souvenirs étaient réellement déposés dans le cerveau, aux oublis nets correspondraient les lésions du cerveau caractérisées. Or, dans les amnésies où toute une période de notre existence passée, par exemple, est brusquement et radicalement arrachée de la mémoire, on n'observe pas de lésion cérébrale précise ; et au contraire dans les troubles de la mémoire où la localisation cérébrale est nette et certaine, c'est-à-dire dans les aphasies diverses et dans les maladies de la reconnaissance visuelle ou auditive, ce ne sont pas tels ou tels souvenirs déterminés qui sont**[267]** comme arrachés du lieu où ils siégeraient, c'est la faculté de rappel qui est plus ou moins diminuée *dans sa vitalité*, comme si le sujet avait plus ou moins de peine à amener ses souvenirs au contact de la situation présente. C'est donc le mécanisme de ce contact qu'il faudrait étudier, afin de voir si le rôle du cerveau ne serait pas d'en assurer le fonctionnement, bien plutôt que d'emprisonner les souvenirs eux-mêmes dans ses cellules. Nous étions amenés ainsi à suivre dans toutes ses évolutions le mouvement progressif par lequel le passé et le présent arrivent au contact l'un de l'autre, c'est-à-dire la reconnaissance. Et nous avons trouvé, en effet, que la reconnaissance d'un objet présent pouvait se faire de deux manières absolument différentes, mais que, dans aucun des deux cas, le cerveau ne se comportait comme un réservoir d'images. Tantôt, en effet, par une reconnaissance toute passive, plutôt jouée que pensée, le corps fait correspondre à une perception renouvelée une démarche devenue automatique : tout s'explique alors par les appareils moteurs que l'habitude a montés dans le corps, et des lésions de la mémoire pourront résulter de la destruction de ces mécanismes. Tantôt, au contraire, la reconnaissance se fait activement, par des images-souvenirs qui se portent au-devant de la perception présente ; mais alors il faut

que ces souvenirs, au moment de se poser sur la perception, trouvent moyen d'actionner dans le cerveau les mêmes appareils que la perception met ordinairement en jeu pour agir : sinon, condamnés d'avance à l'impuissance, ils n'auront aucune tendance à s'actualiser. Et c'est pourquoi, dans tous les cas où une lésion du cerveau atteint une certaine catégorie de souvenirs, les souvenirs atteints ne se ressemblent**[268]** pas, par exemple, en ce qu'ils sont de la même époque, ou en ce qu'ils ont une parenté logique entre eux, mais simplement en ce qu'ils sont tous auditifs, ou tous visuels, ou tous moteurs. Ce qui paraît lésé, ce sont donc les diverses régions sensorielles et motrices ou, plus souvent encore, les annexes qui permettent de les actionner de l'intérieur même de l'écorce, bien plutôt que les souvenirs eux-mêmes. Nous sommes allés plus loin, et, par une étude attentive de la reconnaissance des mots ainsi que des phénomènes de l'aphasie sensorielle, nous avons essayé d'établir que la reconnaissance ne se faisait pas du tout par un réveil mécanique de souvenirs assoupis dans le cerveau. Elle implique, au contraire, une tension plus ou moins haute de la conscience, qui va chercher dans la mémoire pure les souvenirs purs, pour les matérialiser progressivement au contact de la perception présente.

Mais qu'est-ce que cette mémoire pure, et que sont ces souvenirs purs ? En répondant à cette question, nous complétions la démonstration de notre thèse. Nous venions d'en établir le premier point, à savoir que la mémoire est autre chose qu'une fonction du cerveau. Il nous restait à montrer, par l'analyse du « souvenir pur », qu'il n'y a pas entre le souvenir et la perception une simple différence de degré, mais une différence radicale de nature.

VII. – Signalons tout de suite la portée métaphysique, et non plus simplement psychologique, de ce dernier problème. C'est sans doute une thèse de pure psychologie que celle-ci : le souvenir est une perception affaiblie. Mais qu'on ne s'y trompe pas : si le souvenir n'est qu'une perception plus faible, inversement la perception sera quelque chose comme un souvenir plus intense. Or, le germe de l'idéalisme**[269]** anglais est là. Cet

idéalisme consiste à ne voir qu'une différence de degré, et non pas de nature, entre la réalité de l'objet perçu et l'idéalité de l'objet conçu. Et l'idée que nous construisons la matière avec nos états intérieurs, que la perception n'est qu'une hallucination vraie, vient de là également. C'est cette idée que nous n'avons cessé de combattre quand nous avons traité de la matière. Ou bien donc notre conception de la matière est fausse, ou le souvenir se distingue radicalement de la perception.

Nous avons ainsi transposé un problème métaphysique au point de le faire coïncider avec un problème de psychologie, que l'observation pure et simple peut trancher. Comment le tranche-t-elle ? Si le souvenir d'une perception n'était que cette perception affaiblie, il nous arriverait, par exemple, de prendre la perception d'un son léger pour le souvenir d'un bruit intense. Or, pareille confusion ne se produit jamais[337]. Mais on peut aller plus loin, et prouver, par l'observation encore, que jamais la conscience d'un souvenir ne commence par être un état actuel plus faible que nous chercherions à rejeter dans le passé après avoir pris conscience de sa faiblesse : comment d'ailleurs, si nous n'avions pas déjà la représentation d'un passé précédemment vécu, pourrions-nous y reléguer les états psychologiques les moins intenses, alors qu'il serait si simple de les juxtaposer aux états forts comme une expérience présente plus confuse à une expérience présente plus claire ? La vérité est que la mémoire ne consiste pas du tout dans une régression du présent au passé, mais au contraire dans un progrès du passé au présent. C'est dans le passé que nous nous plaçons d'emblée. Nous partons d'un « état virtuel », que nous conduisons peu à peu, à travers une série de *plans de conscience* différents, jusqu'au terme où il se matérialise**[270]** dans une perception actuelle, c'est-à-dire jusqu'au point où il devient un état présent et agissant, c'est-à-dire enfin jusqu'à ce plan extrême de notre conscience où se dessine notre corps. Dans cet état virtuel consiste le souvenir pur.

D'où vient qu'on méconnaît ici le témoignage de la conscience ? D'où vient qu'on fait du souvenir une perception plus faible, dont on ne peut dire ni pourquoi nous la rejetons dans le

passé, ni comment nous en retrouvons la date, ni de quel droit elle réapparaît à un moment plutôt qu'à un autre ? Toujours de ce qu'on oublie la destination pratique de nos états psychologiques actuels. On fait de la perception une opération désintéressée de l'esprit, une contemplation seulement. Alors, comme le souvenir pur ne peut évidemment être que quelque chose de ce genre (puisqu'il ne correspond pas à une réalité présente et pressante), souvenir et perception deviennent des états de même nature, entre lesquels on ne peut plus trouver qu'une différence d'intensité. Mais la vérité est que notre présent ne doit pas se définir ce qui est plus intense : il est ce qui agit sur nous et ce qui nous fait agir, il est sensoriel et il est moteur ; – notre présent est avant tout l'état de notre corps. Notre passé est au contraire ce qui n'agit plus, mais pourrait agir, ce qui agira en s'insérant dans une sensation présente dont il empruntera la vitalité. Il est vrai qu'au moment où le souvenir s'actualise ainsi en agissant, il cesse d'être souvenir, il redevient perception.

On comprend alors pourquoi le souvenir ne pouvait pas résulter d'un état cérébral. L'état cérébral continue le souvenir ; il lui donne prise sur le présent par la matérialité qu'il lui confère ; mais le souvenir pur est une manifestation spirituelle.**[271]** Avec la mémoire nous sommes bien véritablement dans le domaine de l'esprit.

VIII. – Nous n'avions pas à explorer ce domaine. Placés au confluent de l'esprit et de la matière, désireux avant tout de les voir couler l'un dans l'autre, nous ne devions retenir de la spontanéité de l'intelligence que son point de jonction avec un mécanisme corporel. C'est ainsi que nous avons pu assister au phénomène de l'association des idées, et à la naissance des idées générales les plus simples.

Quelle est l'erreur capitale de l'associationnisme ? C'est d'avoir mis tous les souvenirs sur le même plan, d'avoir méconnu la distance plus ou moins considérable qui les sépare de l'état corporel présent, c'est-à-dire de l'action. Aussi n'a-t-il pu expliquer ni comment le souvenir adhère à la perception qui l'évoque, ni pourquoi l'association se fait par ressemblance ou

contiguïté plutôt que de toute autre manière, ni enfin par quel caprice ce souvenir déterminé est élu parmi les mille souvenirs que la ressemblance ou la contiguïté rattacherait aussi bien à la perception actuelle. C'est dire que l'associationnisme a brouillé et confondu tous les *plans de conscience* différents[338], s'obstinant à ne voir dans un souvenir moins complet qu'un souvenir moins complexe, alors que c'est en réalité un souvenir moins *rêvé*, c'est-à-dire plus proche de l'action et par là même plus banal, plus capable de se modeler, – comme un vêtement de confection, – sur la nouveauté de la situation présente. Les adversaires de l'associationnisme l'ont d'ailleurs suivi sur ce terrain. Ils lui reprochent d'expliquer par des associations les opérations supérieures de l'esprit, mais non pas de méconnaître la vraie nature de l'association elle-même. Là est pourtant le vice originel de l'associationnisme.

Entre le plan de l'action, – le plan où notre corps**[272]** a contracté son passé en habitudes motrices, – et le plan de la mémoire pure, où notre esprit conserve dans tous ses détails le tableau de notre vie écoulée, nous avons cru apercevoir au contraire mille et mille plans de conscience différents, mille répétitions intégrales et pourtant diverses de la totalité de notre expérience vécue. Compléter un souvenir par des détails plus personnels ne consiste pas du tout à juxtaposer mécaniquement des souvenirs à ce souvenir, mais à se transporter sur un plan de conscience plus étendu, à s'éloigner de l'action dans la direction du rêve. Localiser un souvenir ne consiste pas davantage à l'insérer mécaniquement entre d'autres souvenirs, mais à décrire, par une expansion croissante de la mémoire dans son intégralité, un cercle assez large pour que ce détail du passé y figure. Ces plans ne sont pas donnés, d'ailleurs, comme des choses toutes faites, superposées les unes aux autres. Ils existent plutôt virtuellement, de cette existence qui est propre aux choses de l'esprit. L'intelligence, se mouvant à tout moment le long de l'intervalle qui les sépare, les retrouve ou plutôt les crée à nouveau sans cesse : sa vie consiste dans ce mouvement même. Alors nous comprenons pourquoi les lois de l'association sont la

ressemblance et la contiguïté plutôt que d'autres lois, et pourquoi la mémoire choisit, parmi les souvenirs semblables ou contigus, certaines images plutôt que d'autres images, et enfin comment se forment, par le travail combiné du corps et de l'esprit, les premières notions générales. L'intérêt d'un être vivant est de saisir dans une situation présente ce qui ressemble à une situation antérieure, puis d'en rapprocher ce qui a précédé et surtout ce qui a suivi,**[273]** afin de profiter de son expérience passée. De toutes les associations qu'on pourrait imaginer, les associations par ressemblance et par contiguïté sont donc d'abord les seules qui aient une utilité vitale. Mais pour comprendre le mécanisme de ces associations et surtout la sélection en apparence capricieuse qu'elles opèrent entre les souvenirs, il faut se placer tour à tour sur ces deux plans extrêmes que nous avons appelés le plan de l'action et le plan du rêve. Dans le premier ne figurent que des habitudes motrices, dont on peut dire que ce sont des associations jouées ou vécues plutôt que représentées : ici, ressemblance et contiguïté sont fondues ensemble, car des situations extérieures analogues, en se répétant, ont fini par lier certains mouvements de notre corps entre eux, et dès lors la même réaction automatique dans laquelle nous déroulerons ces mouvements contigus extraira aussi de la situation qui les occasionne sa ressemblance avec les situations antérieures. Mais à mesure qu'on passe des mouvements aux images, et des images plus pauvres aux images plus riches, ressemblance et contiguïté se dissocient : elles finissent par s'opposer sur cet autre plan extrême où aucune action n'adhère plus aux images. Le choix d'une ressemblance parmi beaucoup de ressemblances, d'une contiguïté parmi d'autres contiguïtés, ne s'opère donc pas au hasard : il dépend du degré sans cesse variable de *tension* de la mémoire, qui, selon qu'elle incline davantage à s'insérer dans l'action présente ou à s'en détacher, se transpose tout entière dans un ton ou dans un autre. Et c'est aussi ce double mouvement de la mémoire entre ses deux limites extrêmes qui dessine, comme nous l'avons montré, les premières notions générales, l'habitude motrice remontant vers les images semblables pour en extraire les similitudes, les images

semblables**[274]** redescendant vers l'habitude motrice pour se confondre, par exemple, dans la prononciation automatique du mot qui les unit. La généralité naissante de l'idée consiste donc déjà dans une certaine activité de l'esprit, dans un *mouvement* entre l'action et la représentation. Et c'est pourquoi il sera toujours facile à une certaine philosophie, disions-nous, de localiser l'idée générale à une des deux extrémités, de la faire cristalliser en mots ou évaporer en souvenirs, alors qu'elle consiste en réalité dans la marche de l'esprit qui va d'une extrémité à l'autre.

IX. – En nous représentant ainsi l'activité mentale élémentaire, en faisant cette fois de notre corps, avec tout ce qui l'environne, le dernier plan de notre mémoire, l'image extrême, la pointe mouvante que notre passé pousse à tout moment dans notre avenir, nous confirmions et nous éclaircissions ce que nous avions dit du rôle du corps, en même temps que nous préparions les voies à un rapprochement entre le corps et l'esprit.

Après avoir étudié tour à tour, en effet, la perception pure et la mémoire pure, il nous restait à les rapprocher l'une de l'autre. Si le souvenir pur est déjà l'esprit, et si la perception pure serait encore quelque chose de la matière, nous devions, en nous plaçant au point de jonction entre la perception pure et le souvenir pur, projeter quelque lumière sur l'action réciproque de l'esprit et de la matière. En fait, la perception « pure », c'est-à-dire instantanée, n'est qu'un idéal, une limite. Toute perception occupe une certaine épaisseur de durée, prolonge le passé dans le présent, et participe par là de la mémoire. En prenant alors la perception sous sa forme concrète, comme une synthèse du souvenir**[275]** pur et de la perception pure, c'est-à-dire de l'esprit et de la matière, nous resserrions dans ses plus étroites limites le problème de l'union de l'âme au corps. Tel est l'effort que nous avons tenté dans la dernière partie surtout de notre travail.

L'opposition des deux principes, dans le dualisme en général, se résout en la triple opposition de l'inétendu à l'étendu, de la qualité à la quantité, et de la liberté à la nécessité[339]. Si notre conception du rôle du corps, si nos analyses de la perception pure et du souvenir pur doivent éclaircir par quelque côté la corrélation

du corps à l'esprit, ce ne peut être qu'à la condition de lever ou d'atténuer ces trois oppositions. Examinons-les donc tour à tour, en présentant ici sous une forme plus métaphysique les conclusions que nous avons voulu tenir de la seule psychologie.

1° Si l'on imagine d'un côté une étendue réellement divisée en corpuscules, par exemple, de l'autre une conscience avec des sensations par elles-mêmes inextensives qui viendrait se projeter dans l'espace, on ne trouvera évidemment rien de commun entre cette matière et cette conscience, entre le corps et l'esprit. Mais cette opposition de la perception et de la matière est l'œuvre artificielle d'un entendement qui décompose et recompose selon ses habitudes ou ses lois : elle n'est pas donnée à l'intuition immédiate. Ce qui est donné, ce ne sont pas des sensations inextensives : comment iraient-elles rejoindre l'espace, y choisir un lieu, s'y coordonner enfin pour construire une expérience universelle ? Ce qui est réel, ce n'est pas davantage une étendue divisée en parties indépendantes : comment d'ailleurs, n'ayant ainsi aucun rapport possible avec notre conscience, déroulerait-elle une série de changements dont l'ordre et les rapports**[276]** correspondraient exactement à l'ordre et aux rapports de nos représentations ? Ce qui est donné, ce qui est réel, c'est quelque chose d'intermédiaire entre l'étendue divisée et l'inétendu pur ; c'est ce que nous avons appelé l'*extensif*. L'extension est la qualité la plus apparente de la perception. C'est en la consolidant et en la subdivisant au moyen d'un espace abstrait, tendu par nous au-dessous d'elle pour les besoins de l'action, que nous constituons l'étendue multiple et indéfiniment divisible. C'est en la subtilisant au contraire, c'est en la faisant tour à tour dissoudre en sensations affectives et évaporer en contrefaçons des idées pures, que nous obtenons ces sensations inextensives avec lesquelles nous cherchons vainement ensuite à reconstituer des images. Et les deux directions opposées dans lesquelles nous poursuivons ce double travail s'ouvrent à nous tout naturellement, car il résulte des nécessités mêmes de l'action que l'étendue se découpe pour nous en objets absolument indépendants (d'où une indication pour

subdiviser l'étendue), et qu'on passe par degrés insensibles de l'affection à la perception (d'où une tendance à supposer la perception de plus en plus inextensive). Mais notre entendement, dont le rôle est justement d'établir des distinctions logiques et par conséquent des oppositions tranchées, s'élance dans les deux voies tour à tour, et dans chacune d'elles va jusqu'au bout. Il érige ainsi, à l'une des extrémités, une étendue indéfiniment divisible, à l'autre des sensations absolument inextensives. Et il crée ainsi l'opposition dont il se donne ensuite le spectacle.

2° Beaucoup moins artificielle est l'opposition de la qualité à la quantité, c'est-à-dire de la conscience au mouvement : mais cette seconde opposition n'est radicale que si l'on commence par accepter la première. Supposez en effet que les qualités des choses se réduisent à des**[277]** sensations inextensives affectant une conscience, en sorte que ces qualités représentent seulement, comme autant de symboles, des changements homogènes et calculables s'accomplissant dans l'espace, vous devrez imaginer entre ces sensations et ces changements une incompréhensible correspondance. Renoncez au contraire à établir *a priori* entre eux cette contrariété factice : vous allez voir tomber une à une toutes les barrières qui semblaient les séparer. D'abord, il n'est pas vrai que la conscience assiste, enroulée sur elle-même, à un défilé intérieur de perceptions inextensives. C'est donc dans les choses perçues elles-mêmes que vous allez replacer la perception pure, et vous écarterez ainsi un premier obstacle. Vous en rencontrez, il est vrai, un second : les changements homogènes et calculables sur lesquels la science opère semblent appartenir à des éléments multiples et indépendants, tels que les atomes, dont ils ne seraient que l'accident ; cette multiplicité va s'interposer entre la perception et son objet. Mais si la division de l'étendue est purement relative à notre action possible sur elle, l'idée de corpuscules indépendants est *a fortiori* schématique et provisoire ; la science elle-même, d'ailleurs, nous autorise à l'écarter. Voilà une seconde barrière tombée. Un dernier intervalle reste à franchir : celui qu'il y a de l'hétérogénéité des qualités à

l'homogénéité apparente des mouvements dans l'étendue. Mais justement parce que nous avons éliminé les éléments, atomes ou autres, que ces mouvements auraient pour siège, il ne peut plus être question ici du mouvement qui est l'accident d'un mobile, du mouvement abstrait que la mécanique étudie et qui n'est, au fond, que la commune mesure des mouvements concrets. Comment ce mouvement**[278]** abstrait, qui devient immobilité quand on change de point de repère, pourrait-il fonder des changements réels, c'est-à-dire sentis ? Comment, composé d'une série de positions instantanées, remplirait-il une durée dont les parties se prolongent et se continuent les unes dans les autres ? Une seule hypothèse reste donc possible, c'est que le mouvement concret, capable, comme la conscience, de prolonger son passé dans son présent, capable, en se répétant, d'engendrer les qualités sensibles, soit déjà quelque chose de la conscience, déjà quelque chose de la sensation. Il serait cette même sensation diluée, répartie sur un nombre infiniment plus grand de moments, cette même sensation vibrant, comme nous disions, à l'intérieur de sa chrysalide. Alors un dernier point resterait à élucider : comment s'opère la contraction, non plus sans doute de mouvements homogènes en qualités distinctes, mais de changements moins hétérogènes en changements plus hétérogènes ? Mais à cette question répond notre analyse de la perception concrète : cette perception, synthèse vivante de la perception pure et de la mémoire pure, résume nécessairement dans son apparente simplicité une multiplicité énorme de moments. Entre les qualités sensibles envisagées dans notre représentation, et ces mêmes qualités traitées comme des changements calculables, il n'y a donc qu'une différence de rythme de durée, une différence de tension intérieure. Ainsi, par l'idée de *tension* nous avons cherché à lever l'opposition de la qualité à la quantité, comme par l'idée d'*extension* celle de l'inétendu à l'étendu. Extension et tension admettent des degrés multiples, mais toujours déterminés. La fonction de l'entendement est de détacher de ces deux genres, extension et tension, leur contenant vide, c'est-à-dire l'espace homogène et la quantité pure, de substituer par là à des

**[279]**réalités souples, qui comportent des degrés, des abstractions rigides, nées des besoins de l'action, qu'on ne peut que prendre ou laisser, et de poser ainsi à la pensée réfléchie des dilemmes dont aucune alternative n'est acceptée par les choses.

3° Mais si l'on envisage ainsi les rapports de l'étendu à l'inétendu, de la qualité à la quantité, on aura moins de peine à comprendre la troisième et dernière opposition, celle de la liberté à la nécessité. La nécessité absolue serait représentée par une équivalence parfaite des moments successifs de la durée les uns aux autres. En est-il ainsi de la durée de l'univers matériel ? Chacun de ses moments pourrait-il se déduire mathématiquement du précédent ? Nous avons supposé dans tout ce travail, pour la commodité de l'étude, qu'il en était bien ainsi ; et telle est en effet la distance entre le rythme de notre durée et celui de l'écoulement des choses que la contingence du cours de la nature, si profondément étudiée par une philosophie récente, doit équivaloir pratiquement pour nous à la nécessité. Conservons donc notre hypothèse, qu'il y aurait pourtant lieu d'atténuer. Même alors, la liberté ne sera pas dans la nature comme un empire dans un empire. Nous disions que cette nature pouvait être considérée comme une conscience neutralisée et par conséquent latente, une conscience dont les manifestations éventuelles se tiendraient réciproquement en échec et s'annuleraient au moment précis où elles veulent paraître. Les premières lueurs qu'y vient jeter une conscience individuelle ne l'éclairent donc pas d'une lumière inattendue : cette conscience n'a fait qu'écarter un obstacle, extraire du tout réel une partie virtuelle, choisir et dégager enfin ce qui l'intéressait ; et si, par cette sélection intelligente,**[280]** elle témoigne bien qu'elle tient de l'esprit sa forme, c'est de la nature qu'elle tire sa matière. En même temps d'ailleurs que nous assistons à l'éclosion de cette conscience, nous voyons se dessiner des corps vivants, capables, sous leur forme la plus simple, de mouvements spontanés et imprévus. Le progrès de la matière vivante consiste dans une différenciation des fonctions qui amène la formation d'abord, puis la complication graduelle d'un système

nerveux capable de canaliser des excitations et d'organiser des actions : plus les centres supérieurs se développent, plus nombreuses deviendront les voies motrices entre lesquelles une même excitation proposera à l'action un choix. Une latitude de plus en plus grande laissée au mouvement dans l'espace, voilà bien en effet ce qu'on voit. Ce qu'on ne voit pas, c'est la tension croissante et concomitante de la conscience dans le temps. Non seulement, par sa mémoire des expériences déjà anciennes, cette conscience retient de mieux en mieux le passé pour l'organiser avec le présent dans une décision plus riche et plus neuve, mais vivant d'une vie plus intense, contractant, par sa mémoire de l'expérience immédiate, un nombre croissant de moments extérieurs dans sa durée présente, elle devient plus capable de créer des actes dont l'indétermination interne, devant se répartir sur une multiplicité aussi grande qu'on voudra des moments de la matière, passera d'autant plus facilement à travers les mailles de la nécessité. Ainsi, qu'on l'envisage dans le temps ou dans l'espace, la liberté paraît toujours pousser dans la nécessité des racines profondes et s'organiser intimement avec elle. L'esprit emprunte à la matière les perceptions d'où il tire sa nourriture, et les lui rend sous forme de mouvement, où il a imprimé sa liberté.

---

333 Il resterait une possibilité, celle selon laquelle corps et esprit sont deux manifestations d'une réalité différente. C'est à cette position que reviennent certaines formulations de Fechner, qui ne voit donc pas le parallélisme comme la théorie d'un rapport entre des termes distincts l'un de l'autre en nature. Ce type de monisme n'est pas moins étranger à Bergson que le matérialisme ou les théories dualistes selon lesquels est acceptée l'idée de correspondance des deux séries.

334 Le développement qui suit explique, d'un certain point de vue, le choix opéré dans le livre. Le « dualisme vulgaire », celui de la causalité et de l'occasionnalisme, est sous ces deux formes une doctrine que Bergson considère comme essentiellement *instable*. Bergson s'est ici attaché à l'idéalisme et au monisme matérialiste de la conscience-épiphénomène comme à des positions extrêmes, qui tiennent lieu de repères.

335 Bergson articule ici les réflexions sur la mémoire des chapitres II et III (la mémoire, capacité à éclairer le choix) et du chapitre IV (la mémoire dans son lien à la possibilité même du choix).

336 Allusion à la définition de la matière comme « possibilité permanente de la sensation » que propose John Stuart Mill dans *An Examination of the Philosophy of sir William Hamilton* (*op. cit.*, chap. XI, « The psychological theory of the belief in an external world », p. 177-187).

337 Bergson prend au mot, pour la confondre, la théorie des souvenirs comme impressions affaiblies.

338 Voir chapitre III.

339 Voir Introduction, p. 35-46.

# Annexe

## Premier avant-propos de *Matière et mémoire* (1896)

Le point de départ de notre travail a été l'analyse qu'on trouvera dans le troisième chapitre de ce livre. Nous montrons dans ce chapitre, sur l'exemple précis du souvenir, que le même phénomène de l'esprit intéresse en même temps une multitude de *plans de conscience* différents, qui marquent tous les degrés intermédiaires entre le rêve et l'action : c'est dans le dernier de ces plans, et dans le dernier seulement, que le corps interviendrait.

Mais cette conception du rôle du corps dans la vie de l'esprit paraissait soulever de très nombreuses difficultés, les unes scientifiques, les autres métaphysiques. C'est de l'analyse de ces difficultés, à leur tour, que le reste du livre est sorti.

D'un côté, en effet, nous devions discuter les théories qui ne voient dans la mémoire qu'une fonction du cerveau, et, pour cela, interpréter d'aussi près que possible certains faits très spéciaux de localisation cérébrale : tel est en partie l'objet de notre second chapitre. Mais, d'autre part, nous ne pouvions établir une séparation aussi tranchée entre l'activité psychique et son épanouissement matériel sans rencontrer devant nous, plus pressantes que jamais, les objections de diverse nature que tout

dualisme soulève. Force nous était donc d'entreprendre un examen approfondi de l'idée de corps, de confronter les théories réaliste et idéaliste de la matière, d'en extraire les postulats communs, et de chercher enfin si, tout postulat éliminé, on ne pourrait pas apercevoir plus clairement la distinction du corps et de l'esprit en même temps que pénétrer plus intimement dans le mécanisme de leur union. Ainsi, de degré en degré, nous étions amené aux problèmes les plus généraux de la métaphysique.

Mais, pour nous guider au travers de ces difficultés métaphysiques, nous avions, comme fil conducteur, cette même psychologie qui nous avait entraîné au milieu d'elles. S'il est vrai en effet que notre intelligence tende invinciblement à matérialiser ses conceptions et à jouer ses rêves, on peut présumer que les habitudes contractées ainsi dans l'action, remontant jusqu'à la spéculation, viendront troubler à sa source même la connaissance immédiate que nous aurions de notre esprit, de notre corps, et de leur influence réciproque. Beaucoup de difficultés métaphysiques naîtraient donc peut-être de ce que nous brouillons la spéculation et la pratique, ou de ce que nous poussons une idée dans la direction de l'utile quand nous croyons l'approfondir théoriquement, ou enfin de ce que nous employons les formes de l'action à penser. En délimitant alors soigneusement l'action et la connaissance, on verrait s'éclaircir bien des obscurités, soit que certains problèmes arrivent à se résoudre, soit qu'il n'y ait plus lieu de les poser.

Telle est la méthode que nous avons appliquée déjà au problème de la conscience, alors que nous cherchions à dégager la vie intérieure des symboles pratiquement utiles qui la recouvrent pour la saisir dans sa fuyante originalité. C'est cette même méthode que nous voudrions reprendre ici en l'élargissant, pour nous placer cette fois avec elle non plus simplement à l'intérieur de l'esprit, mais au point de contact entre l'esprit et la matière. La philosophie ainsi définie n'est qu'un retour conscient et réfléchi aux données de l'intuition. Elle doit nous ramener, par l'analyse des faits et la comparaison des doctrines, aux conclusions du sens commun.

# Chronologie

| | VIE ET ŒUVRE DE BERGSON | CONTEXTE HISTORIQUE ET INTELLECTUEL |
|---|---|---|
| 1859 | 18 octobre : naissance à Paris d'Henri Bergson, d'un père d'origine juive polonaise, compositeur, et d'une mère anglaise.<br>Bergson vit ses neuf premières années à Londres. | Charles Darwin, *De l'origine des espèces*. |
| 1869 | Bergson, dont les parents sont à Londres, vit seul à Paris où il est élève au lycée Bonaparte (futur lycée Condorcet) jusqu'en 1877. | |
| 1870 | | 2 septembre : effondrement de l'empire après la bataille de Sedan.<br>4 septembre : début de la III e République.<br>Ewald Hering, *Sur la mémoire comme une propriété de la matière organisée*.<br>Hippolyte Taine, *De l'intelligence.* |
| 1871 | | Thiers est élu chef du pouvoir exécutif. En mars, début de la Commune, qui s'achève en mai avec la Semaine sanglante (21-28 mai). |
| 1873 | | Une coalition conservatrice impose les lois dites de l'Ordre moral. |

| | | |
|---|---|---|
| 1874 | | Démission de Thiers. Mac-Mahon est élu premier président de la III e République.<br>Wilhelm Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (*Éléments de psychologie physiologique*), 1re édition.<br>Carl Wernicke publie son étude sur les aphasies. |
| 1877 | Bergson reçoit le premier prix au concours général de mathématiques. | *L'Assommoir* de Zola fait scandale. |
| 1878 | Bergson est reçu troisième à l'École normale supérieure (le premier de sa promotion est Jean Jaurès). | Mort de Claude Bernard. |
| 1879 | | Démission de Mac-Mahon. Jules Grévy est élu président de la République, et Gambetta devient président de la Chambre des députés. Consolidation définitive du régime républicain. |
| 1880 | 5 novembre : il opte officiellement pour la nationalité française. | |
| 1881 | Bergson obtient l'agrégation de philosophie, la même année que Jaurès. Sujet de la leçon : « Quelle est la valeur de la psychologie actuelle ? » | Théodule Ribot, *Les Maladies de la mémoire.* |
| 1882 | Il occupe différents postes en province. | Lois Ferry sur l'enseignement laïc, gratuit et obligatoire.<br>Vogue européenne des panoramas.<br>Eadweard Muybridge présente à Paris ses décompositions photographiques du mouvement. |
| 1883 | Il est nommé à Clermont-Ferrand, où il enseignera au lycée et à l'université jusqu'en 1888. | Paul Bourget, *Essai de psychologie contemporaine.* |
| 1884 | | Loi Waldeck-Rousseau autorisant les syndicats. |
| 1885 | | Premiers essais de Louis Pasteur pour le vaccin contre la rage. |
| 1886 | | Rimbaud, *Illuminations.* |
| 1889 | Publication de sa thèse de doctorat, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, soutenue l'année | Exposition universelle de Paris (tour Eiffel). |

| | | |
|---|---|---|
| | précédente avec sa thèse latine *Quid Aristoteles de loco senserit* (« La théorie aristotélicienne du lieu »). | |
| 1890 | Il est nommé professeur au lycée Henri-IV, où il restera jusqu'en 1898. | William James, *The Principles of Psychology* (*Principes de psychologie*).<br>Ernest Renan, *L'Avenir de la science.* |
| 1892 | Bergson se marie avec Louise Neuburger. | Scandale de Panamá.<br>Claude Monet, début de la série des *Cathédrales de Rouen.* |
| 1893 | Naissance de sa fille Jeanne, sourde et muette. | Émile Durkheim, *De la division du travail social.*<br>Création de la *Revue de métaphysique et de morale*, en réaction à la *Revue philosophique*. |
| 1894 | | Le capitaine Alfred Dreyfus est condamné en décembre pour espionnage. Dans les années qui suivent, le procès Dreyfus devient une affaire publique. Bergson ne prendra pas publiquement parti.<br>Claude Debussy, première exécution du *Prélude à l'après-midi d'un faune.* |
| 1895 | | Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique.*<br>H.G. Wells, *La Machine à explorer le temps.*<br>28 décembre : première projection des frères Lumière à Paris.<br>Sigmund Freud, *Esquisse d'une psychologie scientifique*. |
| 1896 | *Matière et mémoire.* | |
| 1898 | Bergson est nommé maître de conférences à l'École normale supérieure, où il enseignera deux ans, et aura notamment pour élève Charles Péguy. | 13 janvier : « J'accuse » de Zola paraît dans *L'Aurore.*<br>Découverte des propriétés du radium par Pierre et Marie Curie. |
| 1899 | | Mort de Félix Faure, président de la République, remplacé par Émile Loubet.<br>Publication de *L'Interprétation des rêves*, que Freud date de |

| | | |
|---|---|---|
| 1900 | Bergson publie *Le Rire*.<br>Il est élu au Collège de France (chaire de philosophie ancienne). | 1900.<br>Jean Jaurès, premiers fascicules de l'*Histoire socialiste de la Révolution française.*<br>Exposition universelle de Paris (palais de l'Électricité).<br>Publication des « problèmes de Hilbert » (liste de 23 problèmes non résolus en mathématique, établie par David Hilbert). |
| 1901 | Il est élu à l'Académie des sciences morales et politiques. | Loi établissant la liberté d'association. |
| 1902 | | Henri Poincaré, *La Science et l'hypothèse*.<br>William James, *The Varieties of Religious Experience* (*Les Formes multiples de l'expérience religieuse*). |
| 1903 | Publication, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, de l'« Introduction à la métaphysique », qui sera traduite dans plusieurs langues et marquera la naissance du « bergsonisme ». | |
| 1904 | Il succède au sociologue Gabriel Tarde au Collège de France (chaire de philosophie moderne). | Entente cordiale avec l'Angleterre.<br>Jaurès fonde *L'Humanité.* |
| 1905 | | Loi sur la séparation de l'Église et de l'État.<br>Émile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*.<br>Article d'Albert Einstein, « Sur l'électrodynamique des corps en mouvement » exposant la relation entre masse et énergie définie par l'équation $E=mc^2$ (théorie de la relativité restreinte, complétée par Henri Poincaré). |
| 1906 | | Dreyfus est réhabilité.<br>Pierre Duhem, *La Théorie physique, son objet, sa structure*. |
| 1907 | Publication de *L'Évolution créatrice*, qui connaît un immense succès. Début de la gloire de Bergson (le Tout-Paris, dorénavant, se bousculera pour assister à ses cours au Collège de France), mais | William James, *Pragmatism* (*Le Pragmatisme*). |

| | | |
|---|---|---|
| | aussi de la « querelle du bergsonisme ». | |
| 1908 | | Émile Meyerson, *Identité et réalité.* |
| 1910 | | Mort de William James. |
| 1912 | | Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*.<br>Parution de plusieurs ouvrages consacrés à Bergson, dont *Une philosophie nouvelle. Henri Bergson* d'Édouard Le Roy et *Le Bergsonisme ou Une philosophie de la mobilité* de Julien Benda.<br>Bertrand Russell, « The philosophy of Bergson », *The Monist*. |
| 1913 | Cours à l'université de Columbia, New York. | Début de la publication d'*À la recherche du temps perdu* de Proust.<br>Freud, *Totem et Tabou.*<br>*Le Sacre du printemps*, ballet d'Igor Stravinski, fait scandale à Paris.<br>René Berthelot, *Un romantisme utilitaire : étude sur le mouvement pragmatiste*.<br>Charles Péguy, *Ève.* |
| 1914 | Bergson est élu à l'Académie française. À cause de la guerre, il ne prononcera son discours de réception qu'en 1918.<br>Le 1er juin, ses principaux ouvrages, à l'exception du *Rire*, sont mis à l'Index par l'Église.<br>Il prononce et publie une série de discours de guerre. | 31 juillet : assassinat de Jaurès.<br>3 août : déclaration de guerre de l'Allemagne à la France.<br>Péguy publie dans *Les Cahiers de la quinzaine* « Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne ». Il meurt au combat le 5 septembre.<br>Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* (*La Méthode scientifique en philosophie*). |
| 1915 | | Albert Einstein formule la théorie de la relativité générale. |
| 1916 | Voyage à visée politique en Espagne. | |
| 1917 | Bergson entame ses missions diplomatiques, tenues secrètes, auprès du président Wilson, afin de | Février et octobre : première et seconde révolution russe.<br>Mort de Durkheim. |

| | | |
|---|---|---|
| | convaincre les États-Unis d'entrer en guerre au côté de la France. | |
| 1918 | Il est reçu officiellement à l'Académie française. | 11 novembre : Armistice. Victoire des Alliés et capitulation de l'Allemagne. |
| 1919 | Publication de *L'Énergie spirituelle*, recueil d'essais et de conférences.<br>Il se retire de l'enseignement. | Février : début de la guerre russo-polonaise.<br>Juin : signature du traité de Versailles.<br>Fondation de la Société des Nations (SDN). |
| 1920 | Conférence de Bergson au meeting philosophique d'Oxford. | |
| 1921 | | Einstein obtient le prix Nobel de physique. |
| 1922 | Il est nommé président de la Commission internationale de coopération intellectuelle (CICI), organisme de la SDN.<br>*Durée et simultanéité.*<br>6 avril : rencontre avec Einstein lors d'un débat organisé à la Société française de philosophie. | Avril : Staline est nommé secrétaire général du parti communiste en URSS.<br>Novembre : Mussolini, président du Conseil, obtient les pleins pouvoirs.<br>Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive.* |
| 1923 | | Conwy Lloyd Morgan, *Emergent Evolution* (*L'Évolution émergente*). |
| 1924 | | Mort de Lénine.<br>Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie* (posthume) **.** |
| 1925 | Affaibli par des ennuis de santé qui ne le quitteront plus, il démissionne de la CICI. | Publication de *Mein Kampf*, de Hitler.<br>Première formalisation de la mécanique quantique (Heisenberg/Schrödinger).<br>Marcel Mauss, « Essai sur le don », *L'Année sociologique*. |
| 1927 | | Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (*Être et temps*) |
| 1928 | Bergson reçoit le prix Nobel de littérature au titre de l'année 1927. | |
| 1929 | | 24 octobre : Jeudi noir à Wall Street.<br>Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (*Procès et réalité*). |

| | | |
|---|---|---|
| | | Georges Politzer, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*. |
| 1930 | | Freud, *Malaise dans la civilisation*.<br>Ronald Fisher, *The Genetical Theory of Natural Selection* (*La Théorie génétique de la sélection naturelle*). |
| 1931 | | Kurt Gödel, « Sur les propositions formellement indécidables des *principia mathematica* et des systèmes apparentés ». |
| 1932 | *Les Deux Sources de la morale et de la religion.* | 8 novembre : élection du président Roosevelt aux États-Unis. |
| 1933 | | 30 janvier : Hitler est nommé chancelier de la république de Weimar.<br>Début du « New Deal » aux États-Unis. |
| 1934 | Publication de *La Pensée et le Mouvant*, nouveau recueil d'essais et de conférences, précédé d'une introduction inédite. | Gaston Bachelard, *Le Nouvel Esprit scientifique.* |
| 1935 | | L'Allemagne quitte la SDN.<br>Husserl rédige *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale.* |
| 1936 | Bergson rédige son testament, dans lequel il formule son choix religieux, révélé à sa mort (« J'ai voulu rester parmi ceux qui seront demain des persécutés. Mais j'espère qu'un prêtre catholique voudra bien […] venir dire des prières à mes obsèques. ») | 3 mai : victoire du Front populaire en France. 4 juin : premier gouvernement Blum.<br>Juillet : début de la guerre civile espagnole. |
| 1937 | | Découverte du cycle de Krebs par le médecin allemand du même nom. |
| 1938 | | 12 mars : Annexion de l'Autriche par l'Allemagne<br>9-10 novembre : nuit de cristal. |
| 1939 | | 1er septembre : les troupes allemandes envahissent la Pologne. |

| | | |
|---|---|---|
| | | 3 septembre : la France et l'Angleterre déclarent la guerre à l'Allemagne.<br>Mort de Freud. |
| 1941 | 3 janvier : Bergson meurt à Paris d'un refroidissement pulmonaire.<br>Peu avant, il s'était fait porter au commissariat de Passy pour y être recensé comme juif.<br>Ses derniers mots sont célèbres : « Messieurs, il est cinq heures, le cours est terminé. » | |

# Bibliographie

## Ouvrages et articles de Bergson

*Œuvres*, édition du Centenaire, textes annotés par André Robinet, introduction de Henri Gouhier, PUF, 1959.

*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1889 ; éd. Arnaud Bouaniche, PUF, « Quadrige », 2007. (Cette édition critique récente, comme celles qui suivent, a été élaborée sous la direction de Frédéric Worms.)

*Matière et mémoire*, Paris, Alcan, 1896 ; éd. Camille Riquier, PUF, « Quadrige », 2008.

« Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive » [1901], in *Écrits et paroles*, éd. R.-M. Mossé-Bastide, PUF, 1957, p. 139-167 ; repris in *Écrits philosophiques*, éd. Arnaud Bouaniche, Élie During, Arnaud François *et al.*, PUF, 2011, p. 231-272.

*L'Évolution créatrice*, Paris, Alcan, 1907 ; éd. Arnaud François, PUF, « Quadrige », 2007.

*L'Énergie spirituelle*, Paris, Alcan, 1919 ; éd. Élie During, Arnaud François, Stéphane Madelrieux *et al.*, PUF, « Quadrige », 2009.

*La Pensée et le Mouvant*, Paris, Alcan, 1934 ; éd. Arnaud Bouaniche, Anthony Feneuil, Arnaud François *et al.*, PUF, « Quadrige », 2009.

## Les contemporains de Bergson : quelques repères

FREUD (Sigmund), *Contribution à la conception des aphasies*, trad. Cl. van Reeth, Paris, PUF, 1891.

HUXLEY (Thomas H.), « On the hypothesis that animals are automata, and its history », *The Fortnightly Review*, 16, 1874, p. 555-580 ; reproduit par David M. Armstrong dans *The Mind-Body Problem. An Opinionated Introduction*, Boulder (Colorado), Westview Press, 1999.

JAMES (William), *The Principles of Psychology*, New York, Holt, 1890, 2 volumes.

RIBOT (Théodule), *Les Maladies de la mémoire*, Paris, Baillière, 1881.

RIBOT (Théodule), *La Psychologie anglaise contemporaine* [1870], Paris, Baillière, 3e éd., 1881.

SPENCER (Herbert), *The Principles of Psychology* [1855], Londres, Williams and Norgate, 2e éd., 1870, 2 tomes.

TAINE (Hippolyte), *De l'intelligence*, Paris, Hachette, 1870, 2 volumes.

WERNICKE (Carl), *Der aphasische Symptomenkomplex*, Breslau, Cohn und Weigert, 1874.

WUNDT (Wilhelm), *Éléments de psychologie physiologique* [1874], trad. sur la 2e éd. par É. Rouvier, Paris, Alcan, 1886, 2 tomes.

## Études sur la vie et l'œuvre de Bergson

AZOUVI (François), *La Gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Gallimard, 2007.

CAPEK (Milic), *Bergson and Modern Physics*, Dordrecht, Reidel, 1971.

GAYON (Jean), « Bergson, entre science et métaphysique », in *Annales bergsoniennes III. Bergson et la science*, dir. F. Worms, PUF, 2007, p. 175-189.

GUNTER (Pete Addison Y.), *Henri Bergson : a Bibliography*, Ohio, Bowling Green State University, 1986.

MIQUEL (Paul-Antoine), *Bergson ou l'Imagination métaphysique*, Kimé, 2007.

MOORE (Francis Charles T.), *Bergson. Thinking Backwards*, Cambridge University Press, 1996.

POLITZER (Georges) *La Fin d'une parade philosophique. Le bergsonisme*, Les Revues, 1929 ; rééd. Pauvert, 1968.

SOULEZ (Philippe) et WORMS (Frédéric), *Bergson. Biographie*, PUF, « Quadrige », 2002.

## Études sur *Matière et mémoire*

BENTON (Arthur L.), « Bergson and Freud on aphasia : a comparison », in *Bergson and Modern Thought. Towards a Unified Science*, dir. A. C. Papanicolaou et P. E. Gunter, Chur, Londres, Paris, New York et Melbourne, Harwood Academic Publishers, 1987, p. 175-186.

CAPEK (Milic), « Bergson's theory of the mind-brain relation », in *Bergson and Modern Thought…*, *op. cit.*, p. 129-148.

CARIOU (M.), 1999, « Bergson : the keyboards of forgetting », in *The New Bergson*, dir. J. Mullarkey, Manchester University Press, p. 99-117.

DELBOS (Victor), « Matière et Mémoire », *Revue de métaphysique et de morale*, 5, 1897, p. 353-389.

DEWEY (John), « Perception and organic action », *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, IX, 24, 1912, p. 645-668 ; repris in *The Middle Works*, vol. 7, Southern Illinois University Press, p. 3-30.

PRIBRAM (Karl H.), « Bergson and the brain : a bio-logical analysis of certain intuitions », in *Bergson and Modern Thought…*, *op. cit.*, p. 149-174.

TZAVARAS (Athanasios), « Bergson and the French neuropsychiatric tradition », in *Bergson and Modern Thought…*, *op. cit.*, p. 187-

200.
WINDELBAND (Wilhelm), « En guise d'introduction à *Matière et mémoire* de Bergson » [1908], trad. J.-L. Vieillard-Baron, in *Revue philosophique*, 2, 2008, p. 147-156.
WORMS (Frédéric), *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, PUF, 1997.

## Études sur le contexte scientifique de *Matière et mémoire*

CLARKE (Edwin) et JACYNA (Stephen), *Nineteenth-Century Origins of Neuroscientific Concepts*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 1987.
FOREST (Denis), *Histoire des aphasies. Une anatomie de l'expression*, PUF, 2005.
GASSER (Jacques), *Aux origines du cerveau moderne. Localisations, langage et mémoire dans l'œuvre de Charcot*, Fayard, 1995.
HÉCAEN (Henri) et LANTERI-LAURA (Georges), *Évolution des connaissances et des doctrines sur les localisations cérébrales*, Desclée de Brouwer, 1978.
*Histoires de la mémoire. Pathologie, psychologie et biologie*, dir. J.-C. Dupont, Vuibert, 2005.
JACYNA (Stephen), *Lost Words, Narratives of Language and the Brain*, Princeton University Press, 2000.

## La mémoire aujourd'hui : science et philosophie

CHAPOUTHIER (Georges), *Biologie de la mémoire*, Odile Jacob, 2006.
EUSTACHE (Francis) et DESGRANGES (Béatrice), *Les Chemins de la mémoire*, Le Pommier, 2010.
O'KEEFE (John) et NADEL (Lynn), *The Hippocampus as a Cognitive Map*, Oxford University Press, 1978.

PARFIT (Derek), *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1984.
SCHACTER (Daniel L.), *Searching for Memory. The Brain, the Mind and the Past*, New York, Basic Books, 1996.
SHOEMAKER (Sydney), « Personal identity and memory », *The Journal of Philosophy*, 56, 1959 ; repris par John Perry dans *Personal Identity*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 2008, p. 119-134.

## Le corps et l'esprit avant et après Matière et mémoire

ARMSTRONG (David M.), *The Mind-Body Problem*. *An Opinionated Introduction*, Boulder (Colorado), Westview Press, 1999.
DESCARTES (René), *Méditations métaphysiques* [1641], éd. M.-F. Pellegrin, GF-Flammarion, 2009.
DAVIDSON (Donald), « Les événements mentaux » [1970], in *Actions et événements*, éd. et trad. P. Engel, PUF, « Quadrige », 1993.
DUPÉRON (Isabelle), *G. T. Fechner. Le Parallélisme psychophysiologique*, PUF, 2000.
JACOB (Pierre), « Le problème du rapport du corps et de l'esprit aujourd'hui. Essai sur les forces et les faiblesses du fonctionnalisme », in *Introduction aux sciences cognitives*, dir. D. Andler, Gallimard, « Folio », 1992, p. 313-351.
KAMBOUCHNER (Denis), L'Homme des passions, *commentaires sur Descartes*, Albin Michel, *1995*, 2 tomes.
LEIBNIZ (Gottfried W.), *Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps* [1695], in *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, et autres textes*, éd. Chr. Frémont, GF-Flammarion, 1994.
NOË (Alva), *Out of our Heads. Why you are not your Brain, and other Lessons from the Biology of Consciousness*, New York, Hill and Wang, 2009.

Flammarion